

# اشرف الانوار

اُردو شرح

## نور الانوار

2

سنت، اجماع، قیاس

مُتَلَّح: مولانا عبید الحفیظ صاحب

مکتب رحمانیہ

اِقْرَأْ سِدْقَ عِلْمٍ سِدْقِ اُذْوَ بَارَانَ لَاهُور  
فون: 042-37224228-37221395



# اشرف الانوار

اردو شرح

## نور الانوار

جلد دوم

شلاح  
مولانا عبد الحفیظ صاحب

مکتب رحمانیہ

پقرأ سنسٹر عارف سنسٹر، اردو بازار، لاہور  
فون: 042-37224228-37355743





مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب: اشرف الانوار ۝ نور الانوار

مکمل: مولانا عبدالحفیظ صاحب

ناشر: مکتبہ رحمانیہ

مطبع: لعل سار پرنٹرز لاہور

#### ضروری وضاحت

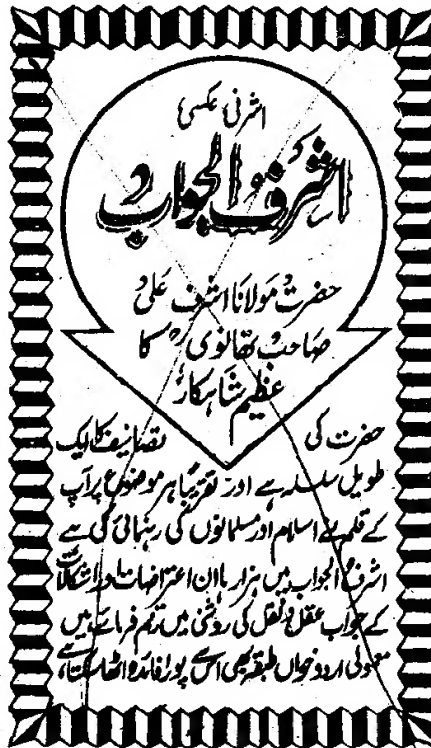
ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

# فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد دوم

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۵۸	مجاز کا حکم	۶	ظاہر کا حکم
۱۵۹	حروف و معانی کا بیان	۷	ظاہر اور مجملہ
۱۸۶	فا کا بیان	۷	نص کا بیان
۱۹۷	ثم کا بیان	۸	ظاہر اور نص کا فرق
۲۰۲	لکن کا بیان	۱۰	مفسر کا بیان
۲۰۵	او کا بیان	۱۱	تعریف و محکم
۲۳۲	حتی کا بیان	۲۲	نص اور مفسر کا تعارض
۲۳۳	حتی اور آلا آئی کے مابین فرق	۲۳	مفسر اور محکم کا تعارض
۲۴۶	حروف جبر کا بیان	۲۸	خفی کی تعریف
۲۶۲	علی کا بیان	۲۹	خفی کا حکم
۲۶۵	حرف مین کا بیان	۳۳	مشکل کا بیان
۲۶۹	حرف الی کا بیان	۳۳	مشکل کی اصطلاحی تعریف
۲۷۳	حرف فی کا بیان	۳۴	مشکل کا شرعی حکم
۲۷۶	اسلئے طوف کا بیان	۳۹	مجل کا بیان
۲۸۱	عند کا بیان	۴۱	مجل کا شرعی حکم
۲۸۲	لفظ غیر کا بیان	۴۵	متشابه کی تعریف
۲۸۲	حروف شرط کا بیان	۴۷	متشابه کا شرعی حکم
۲۸۷	کلمہ اذا کا بیان	۵۲	حقیقت و مجاز
۲۹۲	کلمہ کو کا بیان	۵۲	حقیقت کا حکم
۲۹۴	کیف کا بیان	۵۵	مجاز کی تعریف



صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۶۳	وجہ تاسد کا بیان	۳۰۰	حرف کم کا بیان
۴۱۵	عزیمت کا بیان	۳۰۲	لفظ حیث اور آئن کا بیان
۴۱۷	عزیمت کی اقسام	۳۰۸	صریح کی تعریف
۴۲۵	اقسام سنت	۳۱۲	کنیہ کا حکم
۴۳۰	رخصت کا بیان	۳۲۲	اشارۃ النص
۴۳۱	رخصت کی اقسام	۳۲۹	عبارة النص
۴۴۷	احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۳۳۲	دلالة النص
		۳۵۰	اقتضار النص اور دلالت النص کا حکم



حضرت کی  
طویل سلسلہ ہے اور تقریباً ہر موضوع پر آپ  
کے قلم پر اسلام اور مسلمانوں کی رہنمائی کی ہے  
اشرف الجواب میں ہزاروں ان اعتراضات اور شکوک  
کے جواب عقل و نقل کی روشنی میں تفہیم فرمائی ہیں  
معمولی اردو خواں طبقہ بھی اس پر فائدہ اٹھا سکتا ہے

مکتبہ کتبہ تعالیٰ دیوبند (دہلی)



ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الثَّانِي فَقَالَ وَاقَا الظَّاهِرَ مَا سَمَّيْتُ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلشَّامِعِ بِصِغْتِهِ  
أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّلَبُّسِ وَالنَّاسِئِلِ كَمَا فِي مَقَابِلَاتِهَا وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ  
السَّوْقِ وَخَوْفِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هَذَا كَلِمَةً مِنْ قَوْلِهِ بِصِغَتِهِ لَكِنْ يَشْتَرِطُ فِي هَذَا  
كَوْنُ الشَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي إِسْنَادِ دِيَادِلِ لَفْظِ الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ وَمَا  
يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالْزَّامِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُورِ فِي  
قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُورُ اللَّغَوِيُّ فَلَا يَرُدُّ أَنَّ هَذَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ -

## ترجمہ

پھر مصنف نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور بہر حال ظاہر اس کلام کا  
نام ہے جس کے سننے ہی سننے والے کو مراد معلوم ہو جائے یعنی باقی مقابلات کی طرح طلب اور  
تأمل کا محتاج نہ ہو۔ اور سیاق کلام یا اس طرح کی اور کوئی چیز صیغہ پر زیادہ نہ کی جائے جیسے کہ نص میں زیادہ کی گئی  
ہے پس (دیہ ساری چیزیں) مصنف کے قول "بصیغہ" سے خارج ہو گئیں۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ سامع (مخاطب)  
اہل زبان ہو۔ اور لفظ "الکلام" کے اضافہ کرنے میں اس بات کی طرح اشارہ ہے کہ یہ تقسیم کلام سے تعلق رکھتی ہے  
جیسے کہ چوتھی تقسیم دہی کلام سے تعلق رکھتی ہے، جس طرح اول اور ثالث تقسیم کلمہ سے متعلق ہے۔ اور مصنف کے  
قول "ما ظہر" سے ظہور لغوی مراد ہے۔ پس تعریف الشیء بنفسہ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

## تشریح

سابق میں پہلی تقسیم کے تحت چاروں اقسام خاص، عام، مشترک اور مؤول کو پوری تفصیل  
کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ اب یہاں سے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔  
شارح نے فرمایا ثمة شروع الخ پھر اتان نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے پس فرمایا  
اس تقسیم کے تحت پہلی تقسیم ظاہر ہے۔ اور ظاہر اصطلاح میں اس کلام کا نام ہے کہ اس کلام کے سننے کے  
بعد نفس کلام سے سننے والے کو کلام کے معنی معلوم ہو جائیں اور صرف صیغہ سے ہی مخاطب کی مراد ظاہر ہو جائے  
اور سامع غور کرنے اور طلب کرنے کا محتاج نہ ہو جس طرح خفی اور مشکل وغیرہ میں مخاطب طلب اور تأمل کا محتاج  
ہوتا ہے مگر یہ اس وقت ہے جبکہ سامع اہل زبان ہو۔ ظاہر میں سیاق کلام کا اضافہ بھی نہیں کیا جاتا جس طرح  
نص پر سیاق کی قید لگائی گئی تھی معنی نص پر کلام کو مراد کے بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور ظاہر میں ایسا  
نہیں یعنی مراد کو بیان کرنے کے لئے کلام کو نہیں لایا گیا بلکہ بنفس صیغہ سے ہی مراد ظاہر اور واضح ہو جاتی ہے۔  
شارح نے فرمایا مصنف کے قول "بصیغہ" کی قید سے نص اور مفتر وغیرہ اقسام  
ظاہر کی تعریف سے خارج ہو گئیں۔

## فوائد قیود

مصنف کا قول "الکلام" اس لفظ کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق بھی کلام ہی سے ہے اور اول اور ثالث تقسیموں کا تعلق کلمہ سے۔ کیونکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور چوتھی تقسیم سے اس مراد کے اوپر اطلاع ہوتی ہے اور ان دونوں کا تعلق کلام سے ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع کا تعلق براہ راست کلام سے ہے۔ جبکہ اول تقسیم باعتبار وضع کے ہے جس کے معنی ہیں کسی لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور معنی کی تعیین کا تعلق مفرد سے ہے اسی طرح تیسری تقسیم بھی۔ یہ تقسیم اس لفظ کے باعتبار استعمال کی گئی ہے۔ اور چونکہ لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد پر ہے لہذا ان دونوں پر مفرد معنی ملحوظ ہیں اور مفرد معنی کلمہ کے ہوتے ہیں۔ اسی لئے اول اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے نہ کہ کلام سے۔

## ایک سوال اور اس کا جواب

جب سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف لفظ ظہر سے کی گئی ہے۔ معرّف اور

معرّف دونوں ایک ہی ہیں۔ اس سے تعریف الشئ بنفسہ لازم آتی ہے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ اس سے دور لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ دور کی تعریف توقف الشئ علی نفسہ کی جاتی ہے۔ اور توقف الشئ علی نفسہ شے کا خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہونے کو کہتے ہیں اور یہی دور ہے اور دور باطل ہے لہذا جو شے کسی بطلان کو مستلزم ہو وہ باطل ہے۔ لہذا مصنف کی بیان کردہ تعریف بھی باطل ہے یعنی مصنف کا ظاہر کی تعریف ظہور سے کرنا توقف الشئ علی نفسہ ہے اور یہ باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں جس ظہور کو استعمال کیا گیا ہے اس سے ظہور لغوی مراد ہے۔ جبکہ ظاہر میں لفظ ظاہر سے اصطلاحی ظاہر مراد ہے۔ اس لئے معرف اور معرف میں تغایر ثابت ہو گیا اور عینیت باطل ہو گئی اس لئے تعریف الشئ بنفسہ نہیں لازم آیا اس لئے دور بھی لازم نہیں آیا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف ظہور سے لغوی معنی کے لحاظ سے کرنا بھی درست ثابت ہوا اور اعتراض باطل ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ وَجُودُ الْعَمَلِ بِالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْحُكْمِ وَالكِفَايَاتِ بِالظَّاهِرِ لَا غَايَةَ أَفْتًا مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ وَهُوَ احْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِيلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ

## ترجمہ

اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو مطلب اس سے ظاہر ہوتا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے حتیٰ کہ ظاہر سے حدود اور کفایات کا ثابت کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کی غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ وہ مجازی معنی کا احتمال رکھتا ہو اور یہ ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل کے پیدا ہوا ہے پس اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح ظاہر کا حکم :- مصنف نے فرمایا اس کلام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی

ہوتا ہے اور اس پر عمل کا کرنا واجب ہے اور چونکہ ظاہر کا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ اس سے عقوبات، حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہے مگر یہ حکم ظنی ہوتا تو اس سے مذکورہ عقوبات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا۔ کیونکہ حدود و کفارات کو دلائل ظنیہ سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

**ظاہر اور مجاز** | کیا ظاہر معنی حقیقی کے علاوہ مجاز کا بھی مختل ہے۔ تو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا "اَنَّهُ" | مختل المجازاً کہ زیادہ سے زیادہ ظاہر میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے مگر یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ ناشی بغیر دلیل ہوتا ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا إِذَا دَوَّضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّغَةِ بِمَعْنَى يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقٍ ذَٰلِكَ النَّظْمُ لِذَٰلِكَ الْمَعْنَى لَا بِمَجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّغَةِ وَ الْمَشْهُورِ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ فِي النَّصِّ يَشْتَرِطُ السَّقْوُ وَ فِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّقْوِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا مَبَايِنَةً فَإِذَا قِيلَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي مَجْمُوعِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ سَرَأَيْتُ فَلَا تَأْخِذْ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي الرَّأْيِ ظَاهِرًا فِي مَجْمُوعِ الْقَوْمِ وَلَكِنْ ذُكِرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَشْتَرِطَ فِيهِ السَّقْوُ أَوْ لَا وَ النَّصُّ يَشْتَرِطُ فِيهِ السَّقْوُ الْبَيِّنَةُ وَ هَكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمَفْهُومِ وَ الْمُحْكَمِ فَإِنَّ بَعْضَهُ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوجَدُ الْإِدْنَى فِي الْأَعْلَى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَ خُصُوصٌ مُطْلَقًا۔

## ترجمہ

اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے توضیح معنی کے سبب سے ہوئی ہو نہ کہ صیغہ کے سبب سے۔ یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر میں نہیں سمجھ گئے تھے۔ اس وجہ سے کہ انھیں معنی کیلئے متکلم اس نظم کو لایا ہے نہ اس وجہ سے کہ محض صیغہ سے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ اور قوم کے درمیان نص کی تعریف کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ نص میں سیاق کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں عدم سیاق کلام شرط ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہے۔ پس جب جارنی قوم کہا گیا تو یہ کلام قوم کی بحیثیت میں نص ہے اور جب کہا جائے کہ رأیت فلا تآخیز جارنی قوم تو کلام رأیت میں نص ہو گا اور قوم بحیثیت میں ظاہر واقع ہو گا لیکن عام کتابوں میں مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ سیاق کی شرط ہے یا نہیں، البتہ نص میں سیاق کی شرط ہے۔ یہی حال ہے ہر اس قسم کا جو اس کے اوپر ہے جیسے مفہم و محکم۔ ان میں سے بعض دوسری سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ علی میں پائی جاتی ہے پس ان میں عموم و خصوص مطلق پایا جاتا ہے۔

**تشریح** | نص کا بیان :- دوسری تقسیم کی قسم ثانی نص ہے۔ نص وہ کلام ہے جس میں بہ نسبت



ظاہر کے اس میں وضاحت زیادہ ہو۔ اور وضاحت کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے کلام کو ان معنی کیلئے استعمال کیا ہے صرف صیغہ سے ہی اس کے معنی سمجھ میں نہیں آ جاتے۔

## ظاہر اور نص کا فرق

مصنف نے فرمایا متآخرین کے نزدیک دونوں میں تباہی کی نسبت ہے۔ کیونکہ نص کی تعریف ماسبق الکلام۔ یعنی کلام کو اس مقصد کیلئے لایا جانا شرط ہے جب کہ ظاہر میں سوئی کلام کی شرط نہیں ہے صرف صیغہ سے ہی مراد ظاہر ہوتی ہے جیسے جاری القوم میرے پاس قوم آئی۔ یہ مثال قوم کی آمد کے بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے قوم کی بحیثیت کو بیان کرنے پر یہ قول نص ہے۔ دوسری مثال رایت زید احین جاری القوم کسی نے کہا۔ اس مثال میں زید کی رویت کے بارے میں یہ کلام نص ہے۔ اور قوم کی آمد کے بیان کرنے میں یہ کلام ظاہر ہے کیونکہ زید کو دیکھنے کے بیان کیلئے اس کلام کو لایا گیا ہے، اس کے ظاہر سے قوم کی آمد کی خبر بھی معلوم ہو گئی۔ بہر حال چونکہ نص میں سوئی کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں اس کی شرط نہیں ہے اس لئے دونوں میں مابین ثابت ہو گئی۔

## ظاہر اور نص کے مابین دوسرا فرق

مگر بعض متقدمین کی رائے ہے کہ ظاہر اور نص میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ان میں سے نص خاص اور ظاہر عام ہے۔ ظاہر میں عموم اس بنا پر ہے کہ اس میں سوئی کلام پایا جائے جب بھی پائی جائے گی۔ اور سوئی کلام نہ پایا جائے تو بھی صادق آئے گی مگر نص میں کلام کی شرط ہے۔ اس لئے جہاں سیاق کلام پایا جائے گا نص وہاں صادق آئے گی اور سیاق کلام جس کلام میں نہ ہو گا نص صادق نہیں آئے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ ظاہر نص میں پایا جاسکتا ہے مگر جہاں ظاہر ہو وہاں نص بھی صادق آئے کوئی ضروری نہیں ہے۔ یہی حال اوپر کی دوسری تفصیلات کا بھی ہے۔ اوپر کی نص عام اور اس سے نیچے کی خاص ہو گی۔ مثال کے طور پر نص سے اوپر وضاحت میں مفسر ہے اور اس سے اوپر محکم ہے۔ اس سے مفسر بہ نسبت نص کے خاص ہو گی اور نص مفسر سے عام ہو گی کیونکہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس کلام میں تاویل و تخصیص کا احتمال رہتا ہے مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رہتا۔ لہذا اس اعتبار سے نص عام اور مفسر خاص ہے۔ یہی حال مفسر اور محکم کا ہے کیونکہ مفسر سے اوپر محکم ہے۔ محکم میں تاویل و تخصیص یا نسخ کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ مفسر تاویل و تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اسی طرح نص اور مفسر مفسر اور محکم کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

پھر ان اقسام اربعہ میں سے چونکہ ایک دوسری کے مقابلہ میں اولیٰ اور اعلیٰ ہے، نیز ادنیٰ اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اس لئے ظاہر نص میں اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں پائی جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ هُوَ فِي حَيْثُ الْمَجَازِ أَيْ حُكْمُ النَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّتِي وَضَحَ مِنْهَا مَعَ إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ كَانَ فِي مَعْنَى الْمَجَازِ وَهَذَا التَّأْوِيلُ قَدْ يَكُونُ فِي ضَمَنِ التَّخْصِصِ بِأَنْ يَكُونَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ وَقَدْ يَكُونُ فِي ضَمَنِ غَيْرِهِ بِأَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى أَنْ يُقَدَّرَ عَلَى إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ أَوْ تَخْصِصٍ كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَلَكِنَّا احْتَمَلْنَا هَذَا الْإِحْتِمَالَ النَّصِّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِي هُوَ دُونَهُ أَوْ لِي بِأَنْ يُعْتَمَلَهُ وَلَكِنْ مِثْلَ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ لَا تَنْطَوِّرُ بِالْقَطْعِيَّةِ.

## ترجمہ

اس نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی اس سے واضح ہو ان پر عمل کرنا واجب ہے۔ تاویل کے احتمال کے ساتھ جو مجاز کے درجہ میں ہے۔ یعنی نص کا حکم ان معنی پر عمل کرنا واجب ہے جو اس سے واضح ہوں مجاز کے درجہ میں تاویل کے احتمال کے ساتھ یہ تاویل کبھی تو تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو اور تخصیص کا احتمال رکھتی ہو اور اس کے غیر کے ضمن میں ہوتی ہے (یعنی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے) بایں طور کہ نص حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھتی ہو۔ پس حاجت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے تاویل یا تخصیص کا احتمال رکھتا ہو جبکہ دوسرے حضرات نے کہا ہے۔ اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر اس سے کم درجہ کا ہے بدرجہ اولیٰ احتمال رکھتا ہے۔ لیکن اس قسم کے احتمالات ان کے قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

## تشریح

**نص کا حکم :-** جو معنی نص سے ظاہر ہوں ان پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے مگر احتمال تاویل کا باقی رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ نص میں جو معنی ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے۔ احتمال کی صورت یہ ہے کہ نص اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا اور خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال باقی رہتا ہے۔  
**اعتراض :-** اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ نص میں احتمال تاویل و تخصیص کا باقی رہتا ہے تو پھر مصنف کیلئے مناسب یہ تھا کہ فرماتے "عَلَى إِحْتِمَالِ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ" تو دوسرے حضرات کے کلام سے مطابقت بھی ہو جاتی۔ دوسرے حضرات نے تاویل کے ساتھ ساتھ تخصیص کا لفظ بھی ذکر فرمایا ہے۔

**جواب :-** لفظ تاویل ایک عام لفظ ہے جس میں تخصیص بھی پائی جاتی ہے اور مجاز بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے غیر ظاہر کی جانب پھرنے کا نام ہے۔ اب یہ غیر ظاہر کی جانب پھیرنا کبھی تخصیص کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی مجاز کے ذریعہ۔ لہذا معلوم ہوا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے لہذا متن میں تاویل کے بعد تخصیص کا لفظ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

**شارح کی رائے :-** شارح ملاحظیوں نے فرمایا۔ نص جو کہ بمقابلہ ظاہر کے اقویٰ اور اعلیٰ ہے۔ جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو کہ مرتبہ میں نص سے کمتر ہے بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

**ایک سوال :-** جب ظاہر اور نص دونوں ہی تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو انکو طنی کہنا چاہئے، پھر انکو قطعی کیوں کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور جب ظن کا فائدہ دیں گے تو قطعی اور یقینی نہ رہیں گے۔

**اس کا جواب :-** دونوں کے دونوں احتمال ناشی بلا دلیل شرعی ہیں اور جو احتمال دلیل شرعی کے بغیر قائم ہو اس سے قطعیت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا یعنی اس احتمال ناشی بلا دلیل شرعی کی بناء پر کلام ظنی نہیں ہو سکے گا لہذا دونوں یعنی ظاہر اور نص بھی ظنی نہ ہوں گے بلکہ قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَأَمَّا الْمُسْتَرْفَعُ فَمَا ارْتَدَادُ وَصُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّوِيلِ وَالتَّخْصِصِ  
سَوَاءً أِنْ قَطَعَ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالُ بَيِّنَاتٍ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلِحَقِّقًا بَيِّنَاتٍ  
قَاطِعَةً بِفَعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ بِقَوْلِهِ فَصَحَّاهُ مُفْتَرٍ أَوْ بِإِيرَادِ اللَّهِ تَعَالَى كَلِمَةً سَرِيسَةً  
يَسْتَدِلُّ بِهَا بِأَبِ التَّوِيلِ وَالْإِحْتِمَالِ كَمَا سَيَأْتِي -

## ترجمہ

اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہے کہ اس قسم کا احتمال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہو یا اس طور کہ کلام مجمل تھا پھر بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے ایسا بیان لاحق ہو گیا اور وہ کلام مفسر ہو گیا، یا اللہ تعالیٰ اس میں کوئی زائد کلمہ بڑھادیں جس کی وجہ سے تاویل، تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

## تشریح

**مفسر کا بیان :-** مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس کے موجب پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔ نسخ کے احتمال کے ساتھ۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص کی طرح مفسر میں تخصیص اور تاویل کا اگرچہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔ البتہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں نسخ کا ہر حال احتمال باقی رہتا ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پورے ہی قرآن سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا اس لئے کہ پورا قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا۔ اور وحی کو وحی کے ذریعہ ہی منسوخ کیا جاسکتا ہے اور آپ کی وفات سے وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اس لئے اب قرآن کی کسی آیت کے منسوخ ہونیکا احتمال باقی نہیں رہا۔

**نسخ کی صورتیں :-** قرآن بذریعہ قرآن منسوخ ہو سکتا ہے یا پھر حدیث شریف سے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن کا کوئی امکان ہے اور نہ بذریعہ حدیث بیان کا۔ اور جب دونوں کا احتمال نہیں ہے تو آپ کی وفات کے بعد قرآن پاک کے منسوخ ہونے کا بھی امکان باقی نہیں رہا۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنْ إِحْتِمَالِ النُّسخِ وَالتَّجْدِيلِ تَعْدِيَةً عَنْ مَهْنَةٍ  
بِتَضَمُّنِ مَعْنَى الْأَمْتِنَارِ أَيْ الْحَكْمِ الْمُرَادُ بِهِ حَالُ كَوْنِهِ مُمْتَنِعًا عَنْ إِحْتِمَالِ النُّسخِ وَ  
التَّجْدِيلِ سَوَاءً كَانَ الْقِطَاعُ إِحْتِمَالِ النُّسخِ لِمَعْنَى فِي ذَاتِهَا كَأَيَاتِ التَّوْحِيدِ وَ  
يُسْتَشَى مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ أَوْ بَوَاقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسْتَشَى مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ  
فِي تَعْرِيفِهِ لَفْظًا إِزْدَادَ كَمَا ذَكَرْنَا سَبَقَ تَنْبِيْهُنَا عَلَى أَنَّ الْمُحْكَمَ كَمَا إِزْدَادَهُ وَضُوحًا  
عَلَى الْمَفْسَّرِ بَشَى وَإِنَّمَا إِزْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةِ قِيَمِهِ وَهُوَ عَدَمُ إِحْتِمَالِ النُّسخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُورِ  
قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمَفْسَّرِ -

## ترجمہ

اور بہر حال محکم وہ کلام ہے جس کا مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور جس میں نسخ اور تبدیل کا  
احتمال بالکل نہ ہو۔ اور احکم کا صلہ عن لائے جس میں اشارہ ہے کہ امتناع کے معنی کو متضمن  
ہے۔ لہذا معنی یہ ہوئے کہ محکم ایسا کلام ہے جسکی مراد نہایت مضبوط ایسی حالت میں کہ وہ نسخ و تبدیل کے احتمال  
سے روک دی گئی ہے۔ برابر ہے کہ نسخ کے احتمال کا منقطع ہونا ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے توحید اور صفات  
باری تعالیٰ کی آیات۔ ان کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ظاہریہ کی وجہ سے احتمال  
منقطع ہو۔ اس کا محکم لغیرہ نام رکھا جاتا ہے۔ اور مصنف نے محکم کی تعریف میں لفظ ازداد اس لئے ذکر نہیں  
کیا جب کہ مابقی میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ محکم وہ ہے جو مفسر سے وضاحت میں کچھ بڑھا ہوا  
ہے اور اس میں بقوت کی قید کا اضافہ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں  
رکھتا لہذا ظہور کے مراتب مفسر پر ختم ہو گئے۔

## تشریح

محکم :- حکم سے ماخوذ ہے۔ قاعدہ ہے کہ حکم کے بعد عن نہیں آتا۔ اگر حکم منع کرنے کیلئے معنی  
میں مستقل ہو تو اس جگہ امتناع کے معنی دینے کیلئے عن کا صلہ لایا جاسکتا ہے مصنف  
کی عبارت میں لفظ احکام جو کہ حکم کی جمع ہے۔ اور عن کے صلہ کے ساتھ استعمال کیا گیا  
ہے لہذا یہ امتناع کے معنی کو مشتمل ہو گا۔

تعریف محکم :- حکم وہ کلام ہے جس کی مراد محکم اور مضبوط ہو۔ جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ مطلب  
یہ ہے کہ اس کلام کو نسخ اور تبدیل سے روک دیا گیا ہے۔

احتمال نسخ کی صورتیں :- نسخ کے احتمال کی دو قسمیں ہیں۔ اول اس کلام کے ذاتی معنی ایسے ہیں جن  
کی بنا پر نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے۔ جیسے وہ آیات جو باری تعالیٰ کی توحید پر یا صفات باری تعالیٰ پر مشتمل  
ہیں کیونکہ یہ دونوں لازوال اور ابدی ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اس لئے وہ کلام جو توحید  
وصفات پر دال ہو گا وہ بھی کسی قسم کے نسخ و تبدیل کا احتمال نہ رکھے گا۔



دوسری قسم۔ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کی وجہ سے دمی منقطع کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اس لئے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا۔ اس وجہ سے قرآن یا قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا خیر مشہور ہے۔ اور آپ کی وفات کے بعد قرآن کا نزول باقی ہے نہ حدیث کا سلسلہ باقی رہا۔ بلکہ یہ دونوں سلسلے آپ کی وفات کے بعد منقطع ہو گئے اس لئے قرآن کے نسخ کا احتمال بھی منقطع ہو گیا۔ اول قسم کو محکم لعینہ اور دوسری کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

ولم یذکر فی تصدیفہ لفظ انہ داذ۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے از داذ کا لفظ محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے جس طرح مفسر اور نص کی تعریفوں میں از داذ کا لفظ ذکر کیا تھا۔ جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے علماء اصول نے محکم کی تعریف میں اس لفظ از داذ کا ذکر کیا ہے۔

وجہ اس کی یہ بیان فرمائی کہ چونکہ نص میں بہ نسبت ظاہر کے وضاحت زیادہ ہوتی ہے اس لئے فمما از داذ و فمما کے الفاظ ذکر کئے گئے۔ اسی طرح نص کی بہ نسبت مفسر میں بھی وضاحت زائد ہوتی ہے اس لئے ماتن نے فمما انہ داذ وضوحاً علی النص کہا تھا۔ مگر محکم میں بہ نسبت مفسر کے وضاحت زیادہ نہیں ہوتی بلکہ یوں کہنا چاہئے ظہور اور وضاحت کے جتنے مراحل ہوتے ہیں وہ سب مفسر میں پائے جاتے ہیں اس لئے محکم کی تعریف اس لفظ از داذ کے ساتھ نہیں بیان کی گئی۔

البتہ مفسر اور محکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ مفسر بہ نسبت محکم زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ محکم نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں رکھتا اور مفسر اس کا احتمال رکھتا ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِمَالٍ لَا اِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ وَلَا اِحْتِمَالُ النِّسْخِ فَهُوَ اَتْمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِي اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ۔

ترجمہ

تشریح

اور محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے بغیر کسی احتمال کے اس میں نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہے اور نہ نسخ کا لہذا یقین کا فائدہ دینے میں تمام دلائل قطعیہ میں سے سب سے اتم ہے۔ محکم کا شرعی حکم۔ محکم کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں منسوخ ہونے، تبدیل ہونے یا تخصیص کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ لہذا مذکورہ سابقہ نصوص یعنی ظاہر، نص اور مفسر اگرچہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور قطعی بھی ہیں مگر تاویل و تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور محکم قطعی الدلالت بھی ہے اور نسخ و غیرہ کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ امْتِلَاقِهِ كَيْفَ هُوَ لَا يَرَى فَقَالَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاحْلُلْ اِلَهُ الْبَيْعِ وَحَرَّمَ الرِّبَا هَذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ حُلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفْرِقَةِ

بَيْنَهُمَا لَاقُ الْكُفَّارِ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حَلَّ الرِّبَا حَتَّى سَبَّهُوا ۱۱ الْبَيْعَ بِهِ فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ  
مِثْلُ الرِّبَا فَهَرَّكَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَمِثْلَهُ  
الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكِتَابِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاتْلُوهُمَا مَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَاثَلًا وَثُلَاثًا  
فَانْتَبَهِرُوا فِي ابَاحَةِ النِّكَاحِ نَصْرًا فِي الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا سَبَقَ بَقِي.

## ترجمہ

پھر مصنف نے ان سبکی مثالیں شروع کیں اور فرمایا کہ قولہ تعالیٰ أَحَلَّ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا  
جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربو کو حرام کیا ہے۔ یہ ظاہر  
اور نص دونوں کی مثال ہے کیونکہ یہ آیت بیع کی حلت اور ربو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے اور دونوں کے  
درمیان فرق کرنے میں نص ہے اس لئے کہ کفار ربو کے حلال ہونیکا اعتقاد رکھتے تھے یہاں تک کہ انہوں نے ربو  
کے ساتھ بیع کو تشبیہ دیا تھا پس کہا تھا "انما البیع مثل الربو" کہ بیع مثل ربو کے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان  
پر تردید فرمائی۔ اور فرمایا ایسا کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تو بیع کو حلال کیا ہے اور ربو کو حرام  
قرار دیا ہے۔ اکثر کتابوں میں ظاہر اور نص کی دوسری مثال ذکر کی گئی ہے اور یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول فَاتْلُوهُمَا  
مَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَاثَلًا وَثُلَاثًا پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں کو نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار۔

## تشریح

ظاہر، نص، مفسر، محکم کی مثالیں :- اب یہاں سے ماتن مصنف نے ظاہر، نص،  
وغیرہ کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ فرمایا حق تعالیٰ کا قول "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"  
(اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربو کو حرام فرمایا ہے) یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال  
ہے۔ اس مثال میں بیع کا حلال ہونا اور ربو کا حرام ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں حکم اس آیت کے لفظ اور  
صیغہ کلام سے ظاہر اور واضح ہیں لہذا یہ آیت بیع کی حلت کے بیان اور ربو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے۔ نیز چونکہ  
اس آیت کو بیع اور ربو کے درمیان فرق کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے آیت بیع اور ربو کے درمیان  
فرق کو بیان کرنے میں نص ہوگی۔

ایک سوال :- آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت اس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے

جواب :- تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربو و سود حلال ہے اور انکا یہ عقیدہ اس قدر  
ترقی کر گیا کہ انہوں نے بیع کو ربو کے ساتھ تشبیہ شروع کر دیا تھا۔ انکا کہنا تھا "انما البیع مثل الربو" کہ بیع  
تو ربو کے مانند ہے یعنی بیع اسی طرح حلال ہے جس طرح ربو حلال ہے۔ گویا اصل حلت تو ربو کے اندر ہے۔  
اور حلال ہونے میں بیع بھی اسی کے مشابہ ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے ان کے اس عقیدہ باطل کو رد فرمایا  
یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع مثل ربو کے ہے۔ جبکہ حق تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربو کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے

ثابت ہوا کہ آیت بیح اور ربو کے درمیان فسق کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ لیکن اصول کی دوسری عالم کتابوں میں ان دونوں (ظاہر اور نص) کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فَانْجُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ شَيْءٌ وَثَلَاثُ وَرَبَاعٌ" (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار)

اسلئے کہ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں ظاہر ہے۔ کیونکہ فانجوا امر کا صیغہ ہے جو درحقیقت وجوب کیلئے آتا ہے مگر اس جگہ اس کا ادنیٰ درجہ یعنی اباحت مراد ہے۔ جس سے نکاح کی اباحت یعنی مباح ہونا ثابت ہوا اور آیت میں عدد کا بھی ذکر ہے۔ یعنی ثلثی و ثلاث و رباع کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے بیان عدد کے لئے یہ آیت نص ہے کیونکہ تعداد ہی کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

**قاعدہ :-** اس لئے کہ جب امر وجوب کیلئے نہ ہو اور امر کی قید کے ساتھ مقید ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی مثال حدیث میں ارشاد ہے بیعوا اسواء بسوا و: (تم ان اشیاء کو برابر برابر فروخت کرو) اس حدیث میں بیعوا امر کا صیغہ سوا و بسوا پر کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اس جگہ بیح اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ قید یعنی دو دو تین تین اور چار چار کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ آیت فانجوا النکاح کی اباحت کے بیان کرنے میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ مَثَلٌ لِلْمُفْسِدِ فَإِنَّ قَوْلَهُ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِي سُجُودِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِي تَعْظِيمِ آدَمَ لَكِنَّمَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ أَيْ سَجُودَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِأَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَحْضُوصٌ الْبَعْضُ وَيَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ بِأَنْ سَجَدَ وَامْتَفَرَّقِينَ أَوْ مَجْتَمِعِينَ فَانْقِطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَ اِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَحَّامُفْسِدًا

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ پس تمام فرشتوں نے اگھٹا تہ سجدہ کیا۔ یہ مفسر کی مثال ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ مَلَائِكَةُ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے۔ لیکن بہر حال تخصیص کا احتمال رکھنا تھا معنی یہ کہ بعض ملائکہ نے سجدہ کیا ہو۔ بایں صورت کہ آیت میں مذکور الْمَلَائِكَةُ عام مخصوص منہ البعض ہو۔ اور تاویل کا بھی احتمال رکھنا تھا۔ بایں طور کہ فرشتوں نے متفرق طریق پر سجدے کئے ہوں، ایک ساتھ مجتمع ہو کر سجدہ نہ کیا ہو پس تخصیص کا احتمال تو اللہ تعالیٰ کے قول "كُلُّهُمْ" سے اور تاویل کا احتمال اللہ تعالیٰ کے قول "أَجْمَعُونَ" سے منقطع ہو گیا لہذا یہ آیت مفسر ہو گئی۔

دوسری آیت "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ" پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ یہ مفسر کی مثال ہے۔ اس میں قول "فَسَجَدَ" ماضی کا صیغہ ہے۔ ملائکہ نے سجدہ کیا۔ یہ لفظ فرشتوں کے سجدہ کرنے کے بیان میں ظاہر ہے اور سجدہ آدم کا کرایا گیا

## تشریح

اس سے معلوم ہو کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بین کیلئے بریت کو لایا گیا ہے لیکن اس کلام میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو تو اس احتمال تخصیص کو باری تعالیٰ کے قول اَکْثَرُهُمْ نے دفع کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ بھی تھا کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا ہو مگر مختلف مراحل میں سجدہ کیا ایک ساتھ سب نے ملکر سجدہ نہ کیا ہو۔ تو اس احتمال کو لفظ اَجْمَعُونَ نے دور کر دیا۔

بہر حال اس کلام فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ میں تخصیص و تاویل کا احتمال تھا۔ تو ہم کے الفاظ اَکْثَرُهُمْ نے تخصیص کے احتمال کو اور علیہ و علیہ متفرق طور پر سجدہ کرنے کے احتمال کو اجمعون نے دور کر دیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا اور ایک ساتھ سجدہ کیا اور اَکْثَرُهُمْ اور اجمعون کی تہود سے احتمال تخصیص و تاویل کا دور ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا

وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يَبْغِي إِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُخْلِقِينَ أَوْ مُصَوِّفَيْنِ لِأَنَّهُ لَا يَصُورُ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ عَلَا أَنَا لِأَنَّهُ عَمِّي أَنَّهُ مُفْسَّرٌ مِنْ جَمِيعِ الوجوه كُلِّ مِنْ بَعْضِهَا وَكَانَ الْإِيقَالُ إِنَّهُ اسْتَشْنَى فِيهِ قَلِيلٌ يَصِيرُ مُفْسَّرًا لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ التَّخْصِصِ وَلَا مُضَرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفْسَّرًا عَلَا أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ أَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيبِ وَكَانَ الْإِيقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النِّسْبَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّ أَصْلَ هَذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلنَّسْخِ وَانْهَاءُ مُرْتَفَعٌ هَذَا الْإِحْتِمَالُ بِعَارِضٍ كَوْنِهِ خَبَرًا فَلَا ضَرِيضَ فِيهِ وَلِهَذَا قَالَ فِي التَّوَضُّعِ إِنَّ الْأَوَّلِيَّ فِي مَثَالِ الْمَفْسَّرِ هُوَ قَوْلُ تَعَالَى وَقَالُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً لِأَنَّهُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقَصَصِ -

## ترجمہ

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ فرشتے سجدہ کرتے وقت حلقہ بند تھے یا صفیں باندھے ہوئے تھے۔ کیونکہ یہ تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ اس کے ہم اس کا دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ آیت من کل الوجوه مفسر ہے۔ بلکہ دعویٰ ہمارا بعض وجوہ سے مفسر ہونے کا ہے۔ اسی طرح یہ نہ کہا جائے کہ اس آیت میں ابلیس کو مستثنیٰ کیا گیا ہے پھر مفسر کیونکہ ہو جائیگا کیونکہ استثناء تو تخصیص کے قبیل سے ہے ہی نہیں۔ پس یہ بھی کلام الہی کے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا پھر تغلیب پر محمول کیا گیا ہے بہر حال یہاں تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح یہ بھی اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ مذکورہ کلام تو خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہذا مناسب ہے کہ یہ محکم کی مثال ہو اس لئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کا احتمال رکھتی تھی اور یہ احتمال صرف اس کلام کے خبر ہو جانے کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی لئے تو ضیع میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر اللہ تعالیٰ کا قول وَقَالُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ہے کیونکہ یہ احکام شرع میں سے ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ الخ کے کیونکہ وہ اخبار اور قصص میں سے ہے۔



## تشریح

لا یدقال انہ الخ۔ مفسر کی بیان کردہ مثال پر شارح نے چند اعتراضات وارد کئے ہیں اور ان کے جواباً بھی ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض۔ اسکی مثال لفظاً جمعون مذکور ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس لفظ سے تاویل کا احتمال ساقط ہو گیا اور کلام مفسر بن گیا صحیح نہیں ہے۔ جمعون سے صرف یہ معلوم ہوا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صفت بندی کر کے سجدہ کیا تھا۔ یہ احتمال دونوں قیدوں سے ساقط نہیں ہوا اور جب احتمال باقی ہے تو کلام مفسر کیونکر کہا جاسکتا ہے۔

**جواب**۔ اس اعتراض کا جواب پیدا کردہ مذکورہ احتمال کہ فرشتوں نے صفت بنا کر سجدہ کیا تھا یا حلقہ بنا کر۔ اس احتمال سے کلام کے مفسر ہونے میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کلام بہر حال مفسر ہے۔ کیونکہ کلام کا مقصد یہ تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم و تکریم کو بیان کیا جائے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے کہ ملائکہ حلقہ بند ہوں یا صفت میں کھڑے ہوں۔ لہذا بیان کردہ احتمال آدم کی تعظیم کے بیان میں حائل نہیں نہ مضر ہے۔ اور جب بیان تعظیم کیلئے مضر نہیں جس غرض سے کلام کو لایا گیا ہے لہذا جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں تو اس احتمال کے باقی رہتے ہوئے بھی کلام مفسر ہی رہے گا۔ اور مفسر کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہوگا۔

اس اعتراض کا ایک جواب اور بھی دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" میں ہم اس کے بالکل مدعی نہیں ہیں کہ یہ کلام جملہ اعتبارات سے مفسر ہے۔ یہ کلام اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت ایک ساتھ حضرت آدم علیہ السلام کا سجدہ کیا نہ کہ ہر اعتبار سے ہم اس کو مفسر کہتے ہیں۔ بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے کلام کے مفسر ہو نیکاً دعویٰ نہیں کرتے بلکہ صرف بعض اعتبارات سے اس کے مفسر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو بعض اعتبارات کا باقی رہنا اس کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہو سکتا لہذا کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

**اعتراض ثانی اور اس کا جواب**۔ قول "فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" میں ابلیس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ ابلیس کا استثناء سجدہ کے بارے میں ایک قسم کی تخصیص ہے یعنی ابلیس کو عام ملائکہ کے حکم سے خارج کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" کے تاکید جملوں کے باوجود یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تخصیص کا احتمال رکھنا اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ مفسر میں احتمال تخصیص دتا ویل کا نہیں ہوتا اس لئے یہ کلام مفسر کی مثال نہیں بن سکتا۔

شارح نے اس اشکال کے دو جواب نقل کئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ الا ابلیس کے ذریعہ ابلیس کا استثناء باب تخصیص سے نہیں۔ کیونکہ تخصیص کلام موصول اور مستقل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء موصول اگرچہ ہے مگر خود مستقل کلام نہیں ہے۔ اس لئے استثناء کو تخصیص کا نام نہیں دیا جاسکتا اور جب استثناء تخصیص نہیں تو یہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہیں اور جب تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو کلام بلاشبہ مفسر کی مثال ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

**دوسرا جواب :-** شارح نے فرمایا عَلَیْہِ السَّلَام۔ اَلَا اَبْلِیْسُ یہ استثناء متصل نہیں کیونکہ ابلیس جماعت ملائکہ میں داخل نہیں دکان من الجن ابلیس تو جنات میں سے تھا عبادات و ریاضت سے اُس مقام عالی تک پہنچ گیا تھا۔ اور جب اس کا اصلی روپ جنیت ظاہر ہو گیا تو اس کو اس فضیلت سے الگ کر دیا گیا۔ لہذا ابلیس کا استثناء یہ مستثنیٰ منقطع ہے۔ کیونکہ منقطع وہ مستثنیٰ ہے جو مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو اس لئے ابلیس از جنس ملائکہ نہیں تو اس کا اخراج تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ کیونکہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا ثابت ہو کہ آیت مبارکہ میں ابلیس کا استثناء تخصیص کیلئے نہیں ہے۔ اس لئے یہ اعتراض کہ یہ آیت تخصیص کا احتمال رکھتی ہے لہذا مفسر نہیں غلط ہے۔ یہ آیت بلاشبہ کلام مفسر ہے۔

ابلیس کون تھا؟ ابلیس فرشتہ تھا یا جن تھا۔ تو جیسا کہ اہل علم کی تحقیق سے ثابت ہوا وہ یہ کہ ابلیس نسل اور اصلاً جن تھا۔ البتہ اس کا رہن سہن اور تربیت فرشتوں میں ہوئی اس لئے تغلیباً اس کو ملائکہ میں شمار کر لیا گیا۔ جیسے ابویں ماں اور باپ کو کہا جاتا ہے۔ باپ کو ماں پر غلبہ دیدیا گیا اور دونوں کو مختلف الجنس کے باوجود ابویں کہہ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قرین، شمسین اور عمرین میں تغلیب کی رعایت کی گئی ہے۔

حاصل یہ کہ ابلیس حقیقہً ملائکہ میں سے نہیں بلکہ تغلیباً اس کو ملائکہ کے افراد میں شمار کر لیا گیا اور جب ابلیس حقیقہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو اس کو مستثنیٰ کرنا تخصیص کہلائے گا اور آیت اپنی حالت پر مفسر باقی رہے گی ابلیس کے استثناء کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

**اعتراض ثالث :-** آیت فسجد للملائکہ کلہم اجمعون یہ حکم کی مثال ہے جبکہ آپ نے اسے مفسر کی مثال پر ذکر کیا ہے۔ حکم کی مثال ہونی کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت خبر ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ اور قاعدہ ہے کہ خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم کہلاتا ہے۔ لہذا یہ آیت بھی محکم ہے اور اس کو حکم کی مثال میں ذکر کرنا چاہئے نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

**جواب :-** یہ کلام اپنے اصل کی وجہ سے نسخ کا محتمل تھا مگر چونکہ اس کو خبریت عارض ہو گئی۔ اس لئے یہ احتمال رفع ہو گیا۔ مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں اصلاً حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ اور یہ حکم ہے اس لئے نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی حکم دینے کے بعد حق تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر سکتے تھے اور چاہے تو ملائکہ کو سجدہ کرنے سے منع کر دیتے۔

اور جب ملائکہ نے امر خداوندی کی تعمیل میں آدم علیہ السلام کو سجدہ کر لیا تو اب یہ امر سے خبر بن گیا اور خبریت عارض ہونی کی وجہ سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے اس لئے کہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوا کرتا جس میں کوئی واقعہ بیان کیا گیا ہو۔ بہر حال جب یہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتی تھی تو اس کو حکم کی مثال میں ذکر کرنا درست نہیں تھا بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ آیت مفسر کی مثال ہے۔

**مفسر کی مثال:** فرشتوں کے سجدہ کر لینے کے بعد یہ کلام خبر بن گیا اور کوئی خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے صاحب توضیح نے فرمایا۔ مفسر کی بہترین مثال "قاتلوا المشرکین کافۃً" تمام مشرکین سے قتال کرو، ہے کیونکہ یہ کلام از قسم احکام ہے۔ اور "المشرکین" میں تمام مشرکین داخل ہیں۔ ممکن ہے۔ قتال کا یہ حکم تمام مشرکین کیلئے نہ ہو بلکہ بعض مشرکین کیلئے ہو مگر جب لفظ کافۃً کہا گیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور بغیر کسی استثناء کے تمام مشرکین سے قتال کا حکم ثابت ہو گیا اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مِثَالُ الْمَحْكُمِ لِأَنَّهُ نَصٌّ فِي مَضْمُونِهِ فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيلَ وَالنَّسْخَ أَدْوَمٌ مِنْ بَابِ الْعَقْدِ فِي بَيَانِ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ لَهْمُنَا أَيْضًا أَنَّ الْأَوَّلَ فِي مِثَالِ الْمَحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجِهَادُ مَا مِنْ الْيَوْمِ الْقِيَمَةِ لِأَنَّ مِنْ بَابِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِيهِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا.

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کا قول "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" ہے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یہ اپنے مضمون میں نص ہے پس تاویل و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق عقائد سے ہے اور توحید و صفات کے بیان میں ہے اور جبکہ یہ احکام شرع میں سے نہیں ہے تو صاحب توضیح نے یہاں پر بھی احکام شرع کی مثال ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ محکم کی مثال میں اولیٰ حدیث یہ ہے "الجهاد ما من الیوم القیامۃ" یہ حدیث احکام کے باب میں ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں توقیت اور تابید نص سے ثابت ہے۔

## تشریح

**محکم کی مثال:** حق تعالیٰ کا قول "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ یہ آیت اس مضمون کے لئے صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام میں تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور چونکہ اس کلام میں باری تعالیٰ کی توحید اور صفات کو بیان کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کا تعلق عقائد سے بھی ہے اور عقائد میں کسی تاویل و تنسیخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جو کلام نسخ اور تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے۔ اسلئے آیت "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" محکم کی مثال ہے۔

**صاحب نور الانوار کی رائے:** آیت "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" کا تعلق چونکہ عقائد سے ہے احکام کے قبیل سے نہیں۔ جب کہ مثال میں ایسا کلام پیش کرنا چاہئے جو از قسم احکام ہو اس لئے صاحب توضیح نے محکم کی مثال میں "الجهاد ما من الیوم القیامۃ" ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہاں حکم شرعی بیان کیا گیا ہے اور اس حدیث میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں جہاد کی تعیین و توقیت ذکر کی گئی ہے یعنی تا قیامت جہاد جاری

اور باقی رہے گا یعنی فرضیت جہاد کا حکم تاقیامت باقی رہے گا۔ اور جب جہاد کے منسوخ ہونیکا احتمال ختم ہو گیا تو یہ کلام از قسم محکم ہو گا۔

وَيُظْهِرُ التَّفَاوُتَ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيرَ الْأَدْنَى مَتْرُوكًا بِالْأَعْلَى مَعْنَى لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هَذِهِ الْأَسْرَافَةِ فِي الظَّنِّ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيَعْمَلُ بِالْأَعْلَى دُونَ الْأَدْنَى فَإِذَا تَعَارَضَ مِنْ بَيْنِ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يَعْمَلُ بِالنَّصِّ لِأَنَّ تَعَارُضَ بَيْنِ النَّصِّ وَالْمُفَسِّرِ يَعْمَلُ بِالْمُفَسِّرِ وَإِذَا تَعَارَضَ مِنْ بَيْنِ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ يَعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلَكِنَّ هَذَا التَّعَارُضُ مِنْ إِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ مِنَ الصُّورِيِّ لَا الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ التَّعَارُضَ مِنَ الْحَقِيقِيِّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيدَ لِأَحَدٍ هِمَا وَهَهُنَا لَيْسَ كَعَدْلٍ

## ترجمہ

اور ان کے مابین فرق مراتب تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے۔ یعنی ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے درمیان تفاوت (فرق مراتب، ظنی اور قطعی ہونے میں ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ سبھی قطعی ہیں البتہ تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے پس اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص کے مطابق عمل کیا جائیگا اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہو تو مفسر پر عمل کیا جائیگا اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ محض ضروری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ تعارض حقیقی دو جملوں کے درمیان برابر کا تضاد ہے دو میں سے کسی ایک کو زیادتی یا فوقیت حاصل نہیں ہوتی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے۔

## تشریح

چاروں دلیلوں میں اگر تعارض ہو :- مذکورہ چاروں دلائل ظاہر، نص، مفسر اور محکم ظنی ہیں یا قطعی ہیں۔ اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ چاروں دلائل قطعی اور یقین کا فائدہ دیتی ہیں لیکن اگر کسی مقام پر ان میں باہم تعارض واقع ہو تو ان میں سے جو اعلیٰ ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ پر عمل نہ کیا جائیگا۔ اس لئے کہ جو دلیل اعلیٰ اور واضح اور قوی ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت ادنیٰ پر عمل کرنے کے۔

تفصیلات :- اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص کے مابین تعارض واقع ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دیجائے گی۔ اور اثبات بالنص پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا۔ اور نص کو ترک کر دیا جائے گا۔ اسی طرح جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ ظاہر کے مقابلے میں نص اعلیٰ اور افضل ہے اور نص کے مقابلے میں مفسر اعلیٰ و افضل ہے اور مفسر سے محکم افضل اور اعلیٰ ہے۔

تعارض کی حقیقت :- ان کے درمیان پایا جانوالا تعارض کے بارے میں شارح نے فرمایا یہ کوئی حقیقی تعارض نہیں



ہے بلکہ محض صوری تعارض ہے۔ تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک میں حکم اثبات کا ہو اور دوسری میں حکم نفی کا ہو۔ یہ تعارض حقیقی تعارض نہیں۔ کیونکہ حقیقی تعارض اول تو دو ایسی جملوں کے درمیان ہوتا ہے جو درجہ میں دونوں برابر ہوں۔ دونوں میں سے کسی کو کوئی فوقیت حاصل نہ ہو اور مذکورہ نصوص کے درمیان یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ چاروں کے مراتب میں تفاوت ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے کہ نص بمقابلہ ظاہر کے اعلیٰ ہے، مفسر بمقابلہ نص کے اعلیٰ ہے اور حکم بمقابلہ مفسر کے اعلیٰ ہے۔ لہذا جب یہ حقیقت ایک درجہ کی نہیں بلکہ اعلیٰ اور ادنیٰ کا تفاوت پایا جاتا ہے تو درحقیقت مساوی نہ ہوتیں اور جب دونوں میں مساوات نہیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی نہیں واقع ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ ان حج کے مابین تعارض محض صوری تعارض ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے۔

مثال متعارض الظاہ مع النص قولہ تَعْرِضُوا لِحُلِّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مَعَ قَوْلِهِ فَاَنْتُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعٌ فَإِنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرٌ فِي حَلِّ جَمِيعِ الْمُخْلَاطَاتِ مِنْ غَيْرِ قَضَاءٍ عَلَى الْأَمْرِ بَعْدَهُ فَيُتَّبَعُ أَنْ تَحْلَلَ النِّسَاءَ الْاُثْلَاةَ عَلَيْهَا۔ وَالثَّانِي نَصٌّ فِي أَنَّهُ لَا يُجُوزُ التَّعْدِي عَنْ الْأَمْرِ بَعْدَهُ لِأَنَّ سَبْقَ لِاحْلِلِ الْعَدَّةَ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَتَقْتَصِرُ عَلَيْهَا وَقِيلَ الْأَوَّلُ نَصٌّ فِي حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَالْثَّانِي ظَاهِرٌ فِي عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ لِأَنَّ سَاكِنًا عَنْ ذِكْرِهِ وَمُطْلَقٌ عَنْهُ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ وَيُجِبُ الْمَالُ۔

## ترجمہ

اور نص کے ساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول تَعْرِضُوا لِحُلِّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ کا تعارض ان کے قول فَاَنْتُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعٌ ہے۔ پس اول آیت اس بات میں ظاہر ہے کہ تمام حلال عورتوں سے نکاح حلال ہے جس میں چار کا قصہ نہیں ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ چار سے زائد عورتیں بھی حلال ہوں۔ اور دوسری اس میں نص ہے کہ چار پر زیادتی جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ عدد بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لہذا دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور اس پر اکتفا کیا گیا اور کہا گیا کہ اول مہر کی شرط کے بارے میں ہے۔ دوسری نص عدم اشتراط کے بارے میں ہے کیونکہ وہ اس کے ذکر سے ساکت اور مطلق ہے۔ پس دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور مال واجب قرار دیا گیا۔

## تشریح

حق تعالیٰ کا قول تَعْرِضُوا لِحُلِّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ ان کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں کہ اپنا مال دیکر تم ان سے نکاح کر لو، دوسری آیت فَاَنْتُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعٌ دسپس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے دو دو تین تین اور چار چار کی تعداد میں نکاح کر لو

یہ دو آیتیں ہیں۔ ان میں سے اول آیت اَحْلَلْ لَكُمْ الْاَوْسَ۔ تمام محلات سے نکاح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی کسی عدد کی تعیین نہیں بلکہ تمام عورتوں سے نکاح کے جواز کو ثابت کرتی ہے۔ گویا بیان جواز نکاح میں یہ ظاہر ہے جس میں کوئی عدد مخصوص نہیں کیا گیا۔

دوسری آیت اس بارے میں نص ہے کہ مسلمان دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کر سکتا ہے یعنی چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے بیان عدد میں یہ آیت نص ہے۔  
**بیان عدد کی دلیل**۔ آیت میں لفظ ثنی وثلث الخ فائکھو اطاب لکم سے حال واقع ہے اور حال اپنے ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے۔ لہذا آیت میں جواز نکاح عدد کے ساتھ مفید ہو گیا اور کسی کلام میں جو کسی چیز کو قید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید ہی مقصود بالکلام ہوتی ہے۔ لہذا اس آیت میں قید یعنی بیان عدد ہی مقصود ہوگا۔ صرف مفید یعنی نکاح کا بیان کرنا مقصود نہ ہوگا۔ لہذا یہ آیت بیان عدد کیلئے نص ثابت ہوئی۔ اور پہلی آیت تمام محلات (حلال عورتوں) سے نکاح کے حلال ہونے میں ظاہر ہے جس میں کسی عدد کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس میں ظاہر ہے۔

اور دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے۔ لہذا ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض واقع ہوا۔ اس نص کو ترجیح دی گئی اور جواز نکاح صرف چار عورتوں تک محدود رہا۔ اس سے زائد نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔  
**تعارض کی دوسری صورت**۔ یہ ہے بعض نے کہا پہلی آیت یعنی اُولَئِکُمْ مَّا دَرَاہِمُ الْوَالِیٰ آیت میں مہر کو بیان کیا گیا ہے اور اسی کو بیان کرنے کے لئے آیت کو لایا گیا ہے۔ لہذا مہر کے بیان میں یہ آیت نص ہے۔ اور دوسری آیت یعنی فائکھو اطاب لکم من النساء مثنی الخ والی آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیان مہر سے ساکت ہے یعنی نہ مہر کا شرط ہونا ذکر کیا گیا نہ غیر شرط ہونا مذکور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ اول آیت مہر کے شرط ہونے میں نص ہے۔ اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ اس لئے دونوں میں تعارض واقع ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہذا اول آیت اصل لکم ما درارہ ذلکم ان یبتغوا باموالکم الخ رائج اور معمول بہا ہوگی اور نکاح میں مہر واجب ہوگا۔

وَمَثَالُ تَعَارُضٍ مَعَ الْمُفَسِّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ بَوَقْتِ كُلِّ صَلَوةٍ فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوَضُوءَ الْحَدِيدَ لِكُلِّ صَلَوةٍ أَدَامَ كَانَ أَوْ قَضَاءً فَهَذَا كَانَ أَوْ نَفْلًا لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ الْأَوَّلُ بِحَيْثُ الْوَقْتُ فَيَكْفِي الْوَضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتَوَضَّأُ بِهَا مَا شَاءَتْ مِنْ فَرَسَيْنِ وَفَعْلٍ وَالثَّانِي مَفْسُورٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ لَوْجَدَ أَنْ لَفْظُ الْوَقْتِ فِيهِ صَرِيحٌ فَأَذَاعَ مَا حَصَلَ بَيْنَهُمَا يَصَاحُ إِلَى تَرْجِيحِ الْمَفْسُورِ فَيَكْفِي الْوَضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ صَلَوةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَمْ يَتَذَكَّرْ بِهَذَا فَفَعَّلَ بِالْحَدِيثِ الْأَوَّلِ۔

## ترجمہ

اور مفسر کے ساتھ نص کے تعارض کی مثال حدیث المستحاضہ متوضاً لکل صلوة۔ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو کرے اس حدیث کے ساتھ متعارض ہے۔ انصوری نے فرمایا "المستحاضہ متوضاً لکل صلوة"

مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے، کیونکہ پہلی نص تعاضہ کرتی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو جدید کرے۔ خواہ نماز قضاء ہو یا ادارہ پھر یا فرض ہو یا نفل لیکن بیشک اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ پس ایک ہی وضو ہر وقت میں کافی ہو گا پس اس وضو سے جو نمازیں چاہے ادا کرے فرض ہو یا نفل وغیرہ۔ اور دوسری روایت مفسر ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں لفظ وقت موجود ہے۔ پس جب دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی ترجیح کو اختیار کیا جائے گا پس وضو واحد ایک وقت کی نماز کیلئے کافی ہو گا اور وہ بھی صرف ایک مرتبہ وضو کرنا پڑے گا اور امام شافعیؒ اس پر متنبہ نہیں ہوئے لہذا انھوں نے حدیث اول پر عمل فرمایا۔

**تشریح** نص اور مفسر کا تعارض :- دونوں کے تعارض کی مثالیں۔ حدیث المستحاضۃ تنوذاً لکل صلوة۔ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے۔ دوسری حدیث ہے المستحاضۃ تنوذاً لوقت کل صلوة۔ مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے۔

اول حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو جدید کرے خواہ فرض ہو یا سنت ہو، نفل ہو یا واجب اور قضاء نماز سب کیلئے الگ الگ وضو کرے چاہے وقت میں کرے یا غیر وقت میں۔

اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ نماز کے ہر وقت میں وضو کرے۔ جس کا مطلب یہ ہو کہ ایک وقت میں ایک وضو کرنا واجب ہے۔ پھر وقت کے اندر اندر نماز جو چاہے پڑھے۔ فرض، واجب، نفل اور قضاء وغیرہ۔ اول آیت میں لفظ لکل صلوة میں دو لام مذکور ہے۔ وہ وقت کیلئے ہے۔ یعنی لام سے وقت کے معنی مراد ہوں کہ مستحاضہ کیلئے ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے۔ پھر اس وضو سے جو چاہے نماز پڑھ لے۔ اس کی مثال آتیک لصلوة الظهر ہے۔ اس مثال میں لام وقت کے معنی میں ہے۔ یعنی میں تیرے پاس صلوة ظہر کے وقت آؤں گا۔

**اعتراض** :- لام وقت کو وقت کے معنی میں لینے پر ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ لام ایک حرف ہے اور وقت اسم ہے۔ اور حرف کو اسم کے لئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں۔

اس اعتراض سے احتراز کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس جگہ لام کو وقت کے معنی میں لینے کے بجائے لفظ وقت کو محذوف مان لیا جائے۔ یعنی لوقت کل صلوة کہا جائے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کے واجب ہونے پر یہ حدیث نص ہے۔ اور دوسری حدیث المستحاضۃ تنوذاً لوقت کل صلوة مفسر ہے۔ جس میں وقت کا لفظ صراحتہً مذکور ہے۔ لہذا اس پر کسی تاویل کا احتمال نہیں۔ بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی سمجھا جائے گا۔ اور پھر اس وقت میں جو نماز چاہے مستحاضہ پڑھ سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ اول حدیث نص ہے اور دوسری حدیث مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہے۔ لہذا مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مستحاضہ کے لئے اس حدیث کی رو سے ایک وقت وضو کرنے کے بعد دوسرے وضو کی حاجت نہ ہوگی۔

بلکہ ایک ہی وضو سے اس وقت کے اندر متعدد نمازیں فرض، واجب، قضاء، نفل پڑھنے کی اجازت ہوگی۔ امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مستحاضہ ایک وقت میں ہر نماز کیلئے جدا گانہ نیا وضو

دفعہ کرے گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث ان کے سامنے نہیں تھی۔

وَمَثَالُ تَعَارُضِ الْمُفْتَرِّ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفْتَرٍّ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ مُحَدِّدٍ وَذَيْنِ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِانْتِمَائِهِمَا إِلَى عَدْلٍ لَكِنْ حِينَئِذٍ وَالشَّاقِي مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدْلًا قَبُولُهُمَا لَوُجُودِ التَّائِبِينَ فِيهِ صَوِيحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُعْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ فَكُنْ فِي كِتَابِ الْأَصُولِ وَمَاقِيلٍ إِنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ مَثَالُ تَعَارُضِ الْمُفْتَرِّ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قَوْلِهِ التَّتَبُّعُ.

## ترجمہ

اور مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا قول "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ" اور تم اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو" جو لا تقبلوا لهم شہادۃ ابدًا کے ساتھ متعارض ہے (اور تم ان کی شہادت کبھی قبول مت کرو) اول آیت مفسر ہے جو محدودین فی القذف کی شہادت تو بہ کرنے کے بعد قبول کئے جانے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ توبہ پر لینے کے بعد دونوں عادل ہو گئے۔ اور دوسری آیت محکم ہے شہادت نہ قبول کرنا کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ اس میں ابدًا کی قید صراحتہ موجود ہے۔ پس جب ان دونوں (مفسر اور محکم) میں تعارض واقع ہوا تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اصول کی کتابوں میں ایسا ہی مذکور ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ موجود نہیں ہے تو وہ محض تتبع و جستجو کی ذہ سے کہا گیا ہے۔

## تشریح

مفسر اور محکم کا تعارض :- حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ" (اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ دوسری آیت ہے "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" (اور انکی شہادت کبھی بھی قبول مت کرو) جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ ان دونوں میں سے اول آیت مفسر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ توبہ کر چکے ہوں حد قذف جاری ہونے کے بعد۔ تو ایسے لوگوں کی گواہی قبول کر لو۔ اس لئے کہ حد جاری ہونے کے بعد محدودین فی القذف دونوں افراد عادل ہو گئے۔ اور عادل کے بارے میں ارشاد ہے "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ" یعنی اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ اور گواہ بنانیکے لئے لازم ہے کہ ان کی گواہی قبول کی جائے۔ لہذا یہ آیت مفسر ہے جس سے ان دونوں کی گواہی کی قبولیت کا حکم ہے۔ اور دوسری آیت "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ محکم ہے۔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی وہ محدودین فی القذف ہیں۔ ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے۔ کیونکہ آیت میں ابدًا کا لفظ مذکور ہے جو دلالت کرتا ہے تاہم اور دوام پر معنی قاذف جس نے تہمت لگائی اس کی گواہی کبھی قبول نہ کی جائے توبہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لہذا توبہ کے بعد بھی ان کی گواہی مقبول نہ ہونی چاہئے۔

بہر حال دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ دوسری آیت محکم اور اول آیت مفتر ہے۔ اور محکم اور مفتر کے تعارض کے وقت محکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور محدود فی القذف کی گواہی تو بہ کے بعد بھی قبول نہ کی جائے گی۔

بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ مفتر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے۔ تو بقول شارح یہ ان کے تلاش اور تتبع کی کمی کیوجہ سے ہوا ہے۔

چند اعتراضات اور ان کے جوابات: آیت ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ کو مفسر قرار دینا صحیح نہیں کیوں کہ مفسر کی تفسیر یہ ہے کہ جو تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رکھتی ہو علاوہ نسخ کے۔ جب کہ آیت ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ متعدد امور کا احتمال رکھتی ہے۔ لفظ ”واشہدوا صیغہ امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور مذہب کیلئے بھی۔ نیز ان دونوں کے ماسوا بہت سے دوسرے معانی کیلئے آتا ہے۔ نیز آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے نابینا اور غلام کو بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ صفت عدل کے ساتھ مقصود غلام اور نابینا بھی ہو سکتے ہیں جبکہ بالاجماع دونوں آیت میں مراد نہیں ہیں۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے اس آیت کو مفتر کس طرح کہا جاسکتا ہے۔

جواب:۔ مذکورہ اعتراض کا جواب ہم نے اس آیت کو تمام اعتبارات سے مفسر نہیں کہا ہے صرف قبول شہادت کے لحاظ سے اس کو مفسر مانا ہے۔ لہذا قبول شہادت میں مذکورہ احتمالات مانع نہیں ہیں۔ لہذا اس آیت کے مفسر ہونے میں کوئی ملامت نہیں ہو سکتا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے دونوں کو شامل ہے معنی غلام اور نابینا کو بھی۔ تو جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ آیت مطلق ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مطلق میں فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کمال سے خالی ہیں۔ یعنی یہ دونوں ذوی عدل منکم کے کامل افراد نہیں ہیں اس لئے آیت ان قسم کے افراد کو شامل نہیں۔

اعتراض ثانی:۔ اس موقع پر عرضی نے دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول آیت اس حکم کو بیان کرتی ہے کہ ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ گویا اس آیت میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری آیت ”ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابدًا“ انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یعنی ادائیگی شہادت کیوقت شہادت کے قبول نہ کرنا حکم ہے اور گواہ بنانے کے لئے معنی شہاد کے لئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اندھے اور محدود فی القذف کو گواہ بنانا درست ہے اور انکی گواہی سے نکاح منع ہو جانا ہر۔ لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو انکی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ لہذا معلوم ہوا کہ شہاد کے لئے قبول شہادت لازم نہیں۔ بہر حال پہلی آیت کا حکم شہاد کا ہے اور دوسری کا حکم قبول شہادت کا۔ تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے کہ شہاد کے لئے شہادت کا قبول کرنا لازم ہے تو کہا جائیگا کہ پہلی ”واشہدوا ذوی عدل الخ محدود فی القذف کی شہادت کے قبول کئے جانے پر اشارۃ دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، شہادت کے قبول نہ کئے جانے پر عبارتہ الفص سے دلالت کرتی ہے اور دونوں دلائل الگ الگ ہیں اس لئے کوئی تعارض نہ واقع ہو گا۔

جواب :- ہم نے پہلے تمہیدیں عرض کر دیا تھا کہ ان چاروں دلائل کے درمیان تعارض صرف دورۃ ہے، حقیقتہً کوئی تعارض نہیں ہے اور مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں تعارض حقیقی یقیناً ہو مگر صوری تعارض تو بہر حال موجود ہے۔ لہذا اب کوئی اشکال وارد نہ ہو گا۔

ثُمَّ أَنَّ الْمُصَلِّفَ ذَكَرَ مَثَالًا لِلْعَامِّ مِنَ النَّصِّ مَعَ الْمَفْسَرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْهِيمِ فَقَالَ  
حَقٌّ ثَلَاثًا إِنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةٌ إِلَى شَهْرٍ أَوْ أَجَلٍ مُتَعَدٍّ يُرِيدُ أَنْ يَقُولَ تَزَوَّجْتُ نَفْسًا فِي النِّكَاحِ لَكِنَّهَا  
يَحْتَمِلُ تَأْوِيلًا أَنْ يَكُونَ لَهَا إِلَى أَجَلٍ فَيَكُونُ مُتَعَدًّا وَقَوْلُهُ إِلَى شَهْرٍ مُفْتَرٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ  
إِلَّا كَوْنَهُ مُتَعَدًّا فَصَحَّ عَلَى الْمُتَعَدِّ وَلَكِنْ لَا يَحْتَمِلُ هَذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلَى شَهْرٍ مُتَعَدٍّ  
بِقَوْلِهِ تَزَوَّجَ وَلَيْسَ عِلَاقًا مُسْتَقِلًّا حَتَّى يَكُونَ مُفْتَرًا يَضِلُّ مَعَارِفُهُ فَكُنَّا أَهْلًا أَنْ هَذَا  
الْكَلَامَ دَائِرَتَيْنِ كَوْنَهُ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُتَعَدًّا فَهَرَجَتْ الْمُتَعَدُّ.

## ترجمہ

پھر مصنفؒ نے بطور تفریع نص کے تعارض کی مثال منفر کے ساتھ فقہی مسائل سے دی ہے۔ فرمایا یہاں تک ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے عورت سے ایک مہینہ کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہے نکاح نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں اس کا قول تزویج نکاح کے معنی میں نص ہے لیکن اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ کسی مدت تک کیلئے کیا گیا ہو لہذا یہ متعہ ہو جائیگا۔ اور اس کا قول "إلى شهر" اس معنی میں مفسر ہے صرف متعہ ہی کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اس کو متعہ پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ مثال مسامحت سے خالی نہیں ہے کیونکہ الی شہر کالفاظ تزویج سے منقول ہے کوئی مستقل بنفس کلام نہیں ہے تاکہ مفسر ہو کر اس کے معارض بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ پس گویا مصنفؒ نے مراد یہ لیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ دونوں کے درمیان دائر ہے پس متعہ کو ترجیح دیدی گئی۔

فقہی مسائل سے تعارض کی مثالیں :- مصنفؒ نے سابق میں فرمایا کہ جب ان چاروں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ان میں سے اعلیٰ کو ادنیٰ پر ترجیح دی جائے گی۔ اس تعارض کی مثال مسئلہ فقہیہ سے نقل کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض مذکور ہے۔

## تشریح

مسئلہ :- ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا۔ نکاح موقت شرعاً جائز نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے نہ کہ نکاح۔ کیونکہ مرد کا قول تزویج باب نکاح میں نص ہے کیونکہ اس کو نکاح منعقد کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ مگر اس میں اس کا احتمال ہے کہ نکاح کسی خاص مدت معینہ تک کے لئے کیا گیا ہو پس یہ نکاح موقت ہے اور نکاح موقت فاسد ہے۔ حاصل یہ کہ تزویج کالفاظ نص ہے اور الی شہر کا قول اس کی تفسیر ہے اور نکاح کا موقت ہونا

ثابت ہو گیا۔ اب اس میں نکاح موقت ہی کا احتمال ہے۔ نکاح کا احتمال باقی نہیں رہا اس لئے اس نکاح کو موقت پر محمول کیا گیا اور یہ حکم میں متع کے ہے اس لئے فاسد ہے۔ بقول شارح مصنف نے ایک مثال ذکر فرمائی اور وہ تسامح سے خالی نہیں کیونکہ مرد کے قول تزوجت علی شہر میں لفظ الی شہر کوئی مستقل کلام نہیں بلکہ تزوجت فعل بافانہ کے متعلق ہے۔ یعنی "تزوجت الی شہر" پورا ایک کلام ہے۔ اور کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض نہیں ہو کرتا۔ تعارض تو دو کلاموں کے درمیان ہوتا ہے جو کامل ہوں۔ لہذا اس مقام پر یہ کہنا کہ تزوجت نص اور تزوجت الی شہر میں مفسر میں تعارض ہے یعنی اس مثال کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

**شارح کی جانب سے اس مثال کی تاویل :-** تاہن کی اس مثال کی تاویل میں شارح نے کہا قول تزوجت الی شہر "نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متع بھی۔ گویا یہ نکاح اور متع دونوں کے مابین دائرہ ہے اور قول الی شہر متع کے احتمال کو ترجیح دے رہا ہے۔

**مسئلہ :-** وہ نکاح جو کسی متعین وقت کی قید کے ساتھ کیا جائے یعنی نکاح موقت اور متع، دونوں شرعاً فاسد ہیں۔ البتہ دونوں کی تعریفات میں فرق ہے۔ متع کی تعریفات میں لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ مثال جیسے کسی نے کسی عورت سے کہا "أمتنع منك" الی شہر بالغ "ایک ہزار روپیہ کے عوض میں تجھ سے ایک ماہ کے لئے تمتع کرتا ہوں۔ اور نکاح موقت کی مثال "تزوجت بك" الی شہر "دوسری مثال "نکحتك" الی شہر "دیں نے تجھ سے ایک ماہ تک کیلئے نکاح کیا، نکاح میں لفظ نکاح یا اس کے ہم معنی دوسرے لفظ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ متع کو تمام فقہاء حرام کہتے ہیں۔ صرف امام مالک کا اس بارے میں اختلاف ہے۔

متع کے جواز میں امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ متع ابتداءً اسلام میں جائز تھا اور اس کے بعد اس کا کوئی ناسخ وارد نہیں ہوا اس لئے متع کی اباحت اُس وقت تک باقی رہے گی جب تک اس اباحت کا ناسخ وارد نہ ہو مباح رہے گا۔

**جواب :-** حضرت امام مالک کے استدلال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ متع کی حرمت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے لہذا ان کا یہ اجماع اس اباحت کیلئے ناسخ قرار دیا جائے گا مگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے جواز کے قائل ہیں اس لئے اجماع کے انعقاد میں شبہ واقع ہو گیا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا رجوع :- ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے فرمایا کہ تم کو یاد نہیں۔ خیبر کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متع کو حرام فرمادیا تھا۔ یہ سنکر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے قول جواز متع سے رجوع فرمایا تھا۔ ان کے رجوع کر لینے کے بعد اب صحابہ کے اجماع کے انعقاد میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

یوم خیبر :- خیبر کے موقع پر جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا وہ اول لحم حمار یعنی پالتو گدھے کا گوشت اور متع دونوں کو حرام کیا گیا۔ پھر چند سالوں کے بعد فتح مکہ کے موقع پر متع کو صرف تین دنوں کے لئے مباح قرار دیا گیا۔ اس کے بعد چوتھے دن اس کو ہمیشہ کیلئے حرام قرار دیدیا گیا۔

امام مالک سے استدلال :- حضرت امام مالک نے اپنی کتاب مؤطا امام مالک میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث



نقل کی ہے کہ (رسول ورفہ صلی اللہ علیہ وسلم) عن متعمد (النساء عن حماد بن عمار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے پالتو گھوڑوں کے گوشت کے کھانے اور عورتوں سے متعمد کرنے کو منع فرما دیا ہے۔  
حضرت امام مالکؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی مؤلامیں وہی حدیث نقل فرماتے ہیں جو ان کے مسلک کے مطابق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بھی متعمد حرام ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الْعَرِاضِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ تَشَرَّعَ فِي بَيَانِ مُقَابَلَاتِهَا فَقَالَ وَ أَمَا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيُّ مُرَادُهُ  
بَعَارِضٌ غَيْرُ الصَّيغَةِ لَا يَنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي إِنْ الْخَفِيُّ اسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ  
مِنْ غَيْرِ الصَّيغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنَشُوءُ الصَّيغَةِ لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ سَرِ انْدَاءٌ وَيُسَمَّى بِالْمَشْغَلِ وَالْمَجْمَلِ  
فَلَا يَكُونُ مُقَابَلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِي فِيهِ أَذْنِي ظَهْوٍ فَإِنَّ كَلَامًا مِنْ هَؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرْتِيبُ الْأَصْلِ  
فِي الظَّهْوِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَذْنِي ظَهْوٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الْخَفِيِّ أَذْنِي خَفَاءٍ وَ هَكَذَا الْقِيَاسُ  
فَلَا يَنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اخْتَفَى فِي الْمَدِينَةِ بَنُو عِ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ  
لِبَاسٍ وَهِيَ أَذْنِي خَفَاءٍ فِي قَوْلِهِ بَعَارِضٌ غَيْرُ الصَّيغَةِ مَسَامَحَةً وَالْأَظْهَرُ أَنَّ يَقُولُ بَعَارِضٌ مِنْ  
غَيْرِ الصَّيغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأُمْتَةِ الْحُلُوفِي وَقَوْلُهُ لَا يَنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا  
بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَأْكِيدٌ لِلْخَفَاءِ

## ترجمہ

چاروں قسموں کے بیان کرنے کے بعد ان مقابلات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا۔ اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ جو اس کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی سبب عارض کی وجہ سے جو صیغہ میں نہ ہو کیونکہ اگر خفاء کا انشاء نفس صیغہ ہی سے ہوتا تو اس میں خفاء زائد ہوتا اور اس کا مشکل اور مجمل نام رکھا جاتا پس وہ ظاہر کے مقابل نہ ہوتا جس میں ادنیٰ سا ظہور ہوتا ہے کیونکہ مذکور قسموں میں سے ہر ایک خفاء میں ترتیب وار ہیں جس طرح اصل یعنی ظاہر، نص، مفہم، محکم میں سے ہر ایک مرتب ہیں پس ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اسی طرح باقی میں قیاس کیجئے۔ پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہوگی پس یہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر کسی عارضی بہانے سے چھپ گیا ہو۔ پھر یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ مصنف کے قول میں تسامع ہے۔ اور ظاہر بات یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے ہیں عارض غیر الصیغہ جس طرح پر کہ شمس الاممہ حلوانی کی عبارت میں موجود ہے اور مصنف کا قول لا ینال الا بالطلب۔ یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ واقع کا بیان اور خفاء کی تاکید ہے۔

## تشریح

ظہور کے بعد خفاء کا بیان :- مصنف جب معنی کے ظاہر ہونے کی چاروں قسموں کو بیان کر چکے۔ تو اب یہاں سے ان کے مقابلات کو ذکر کرتے ہیں۔ ظہور کی چاروں اقسام ظاہر، نص، مفہم،

اور محکم ہیں۔ اور ان کے مقابل خفا میں چاروں اقسام خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔  
**خفا کی تفصیل:**۔ خفی بمقابل ظاہر، اور مشکل بمقابل نص کے اور مجمل بہ مقابل مفسر کے اور  
 متشابہ محکم کے مقابل ہے۔

**خفی کی تقریف:**۔ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کے علاوہ  
 ہو۔ مطلب یہ ہے کہ خفا، لفظ اور صیغہ میں نہ ہو بلکہ کسی عارض کیوجہ سے خفا آ گیا ہو۔  
**دلیل:**۔ اگر خفا، صیغہ اور لفظ میں ہو معنی لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ پوشیدہ ہوں تو وہ خفی نہیں  
 بلکہ مشکل کہلائے گا۔ نیز جب خفا، نفس صیغہ میں ہو گا تو اس کا مقابل ظاہر کے بجائے نص ہو گا۔ حالانکہ  
 خفی ظاہر کے مقابل ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ خفی میں خفا بہت معمولی درجہ کا ہو۔ اس لئے کہ ظاہر میں  
 بہت معمولی درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

**خفا کے اقسام:** چار قسمیں ہیں جس میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہو تو اس کے مقابل ظاہر ہے۔  
 کیونکہ اس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں خفا ادنیٰ سے زائد ہوتا ہے تو یہ نص کے مقابل ہے  
 کیونکہ اس میں ظہور معنی ظاہر کے مقابلے میں زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں ظہور نص سے زائد ہوتا  
 ہے اور محکم میں ظہور مفسر سے زائد ہوتا ہے۔

اسی طرح خفا کا سب سے کم درجہ خفی میں، پھر اس سے زائد مشکل میں اور اس مشکل سے زائد مجمل میں  
 اور سب سے زائد متشابہ میں خفا ہوتا ہے۔ پس جب خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہے تو اس کا مقابل بھی وہ ہو گا جس  
 میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہو تو وہ ظاہر ہے کیونکہ ادنیٰ درجہ کا خفا وہ ہے جو صیغہ کے علاوہ میں پایا جائے، نفس صیغہ  
 میں کوئی خفا نہ ہو۔ اسی طرح نص میں بہ نسبت ظاہر کے ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مشکل ہے جس میں خفا  
 خفی سے زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں چونکہ نص کے مقابلے میں ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مجمل ہو گا کہ جس  
 میں مشکل کے مقابلے میں خفا زائد ہوتا ہے اور مفسر سے محکم زیادہ ظاہر ہوتا ہے اسی لئے اس کے مقابلے میں وہ  
 کلام ہے جس میں مجمل کے مقابلے میں خفا زائد یعنی متشابہ۔

شارح نے فرمایا۔ جب خفی میں مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو طلب کے بغیر مراد حاصل نہیں ہوگی۔  
 یعنی خفی کی مراد کو معلوم کرنے کے لئے تلاش اور تتبع کی ضرورت ہوگی۔ خفی کی مثال اس آدمی کے مانند ہے جو  
 کسی جگہ چھپ گیا ہو مگر اس نے اپنا لباس اور اپنی صورت تبدیل نہ کی ہو تو اس شخص کو آسانی سے پہچانا  
 اور تلاش کیا جاسکتا ہے، تتبع و تلاش سے وہ آدمی پہچانا جاسکتا ہے۔

قولہ **بعارض الصیغہ**۔ وہ عارض جو نفس صیغہ کے علاوہ ہو۔ شارح نے کہا لفظ غیر صیغہ کو عارض کی صفت بنانا  
 تسامح ہے۔ اس لئے کہ اس لفظ کیوجہ سے خفی کو دوسری اقسام مشکل، مجمل اور متشابہ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔  
 یعنی عارض غیر صیغہ کیوجہ سے خفا باقی دوسری اقسام میں نہ ہو گا بلکہ ان میں خفا، نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے

اور یہ صریح نہیں ہے۔ زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے بجا رہیں کہ غیر الضعیفہ جیسا کہ دوسرے علماء نے لکھا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض کی بناء پر آیا ہے اور یہ عارض غیر ضعیفہ سے پیدا ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ کے کلام میں تسامح لازم نہ آتا

مصنف کی جانب سے جواب اہلکام دیا جائے گا کہ لفظ غیر الضعیفہ لفظ عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور بدل مان کر عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ خفی میں خفاء عارض ہے یعنی غیر ضعیفہ کی وجہ سے آیا ہے تو مصنف کی عبارت سماعت سے محفوظ ہو جائے گی۔

تو کہ لا ینال الا بالطلب۔ مراد کو طلب کے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول بیان تشریف کیلئے ہے کسی چیز کو خارج کرنے کیلئے تہذیب احترازی نہیں ہے۔ گیوں کہ خفاء کوئی ایسا نہیں ہے جسکو طلب کے بغیر معلوم کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُ النَّظَرِ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَ الْمَرْبُوعِ فِيهِ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ أَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ  
النَّظَرِ فِيهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْأَوَّلُ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَ الْمَرْبُوعِ لَا جُلَّ زِيَادَةِ الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ  
نَقْصَانِهَا فِيهِ فَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فِيهِ حُكْمُ الْزِيَادَةِ عَلَى حَسَبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يَحْكُمُ  
فِي النِّقْصَانِ قَطْرًا -

ترجمہ

اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس میں خفاء (پوشیدگی) معنی میں زیادتی کیوجہ سے ہے یا کمی کیوجہ سے پس مراد اس سے ظاہر ہو جائے گی معنی خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے اور نظر یہ طلب اول ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس میں مراد کی پوشیدگی آیا ظاہر ہے معنی کی زیادتی کیوجہ سے واقع ہوئی ہے یا کمی کے سبب ہے پس اس صورت میں مراد ظاہر ہو جائے گی۔ پس اس کے مطابق ظاہر سے جو کچھ معلوم ہو گا۔ اس سے زیادتی پر حکم لگا دیا جائے گا اور فقط نقصان پر حکم نہ لگایا جائے گا۔

تشریح

خفی کا حکم۔ کلام میں غور و فکر کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اس کلام کی مراد کس بناء پر خفی (پوشیدہ) ہے خفاء کی ایک صورت یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے، یا ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کمی پائی جاتی ہے۔ لہذا اس غور و فکر اور طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی معنی کی بناء پر خفی میں وہی حکم جاری کیا جائے گا تو ظاہر کا حکم ہے۔ اور معنی کے نقصان (اور کمی) کی صورت میں خفی پر کوئی ظاہر کا حکم نہ لگایا جائے جیسا کہ آیات و دلائل مثالوں کو یہ قاعدہ سمجھ میں آجائے گا۔

سَاءَ يَذْكُرُ الشَّرْكَاءَ فِي حَقِّ الطَّرِيقِ وَالنَّبَاتِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

أَيْدِيهِمَا ظَاهِرًا فِي حَقِّ وَجُوبِ قَطْعِ الْمَيْدِ لِكُلِّ سَاقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَافِ إِبْرَاهِيمَ وَالنَّبَاشِ لَانْهَمَا  
إِخْتَصَابًا بِأَسْمِهِمْ أَخَرُ غَيْرِ السَّاقِ فِي عَزَبِ أَهْلِ النَّبَاشِ فَتَأَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ إِخْتِصَابَ الطَّرَافِ إِبْرَاهِيمَ  
بِأَسْمِهِمْ أَخَرُ لِأَجْلِ نِيَادَةِ مَعْنَى السَّرْقَةِ إِذِ السَّرْقَةُ هُوَ أَخَذُ مَا لَمْ يُحْتَزَمْ مَحْضَرُ خَفِيَّتِهِ وَهُوَ  
يَسْرَقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْطَعُ قَاصِدُ لِحْفَظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفِتْرَةٍ مُتَعَدِّةٍ وَإِخْتِصَابُ النَّبَاشِ  
بِهِ لِأَجْلِ نَقْصَانِ مَعْنَى السَّرْقَةِ لِأَنَّهُ يَسْرَقُ مِنَ الْمَوْتَى الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَلًا يَنْتَهِ  
مُحْكَمًا لِقَطْعِ إِلَى الطَّرَافِ إِبْرَاهِيمَ لِأَجْلِ التَّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نَعِدْ إِلَى النَّبَاشِ لِأَجْلِ النَقْصَانِ  
فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مَقْفُولٍ قِيلَ لَا يَقْطَعُ النَّبَاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيلَ يَقْطَعُ لَوْجُودِ الْحَرْزِ بِالْمَكَانِ  
وَأَنَّ لَمْ يَوْجَدْ بِالْحَافِظِ هَذَا كَسَلَهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ يَقْطَعُ النَّبَاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ  
لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَبَشَ قُطْعُنَا قُتِلْنَا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا مَرَّ مِنْهُ لَقَطْعِهِ عَلَى  
الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَاشُ بِلَعْنَةِ أَهْلِ الْمَكَّةِ يَسْتَبِ-

## ترجمہ

جیسے آیت سرقہ کا حکم جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسرقة  
فاقطعوا یدیهما یہ آیت ہر چور کے ہاتھ کاٹنے کے حق میں ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور  
کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اہل زبان کے یہاں چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہیں پس ہم نے  
غور کیا کہ طرار کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ میں معنی کی زیادتی کے سبب سے ہے کیونکہ سرقہ تو مال محترم  
و محفوظ کے خفیہ لے لینے کا نام ہے اور جیب کتر ابدار آدمی سے چراتا ہے دراصل حالیکہ مال کا مالک مال کی حفاظت کا ارادہ  
بھی کر رہا ہے معمولی سی غفلت تھوڑی سی کاہلی کی وجہ سے جو اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ اور نباش (کفن چور) کی خصوصیت  
یہ ہے کہ اس سرقہ کے معنی کے مقابلے میں کمی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نباش میت سے کفن اتارتا ہے جو اس کی حفاظت  
کا ارادہ بھی نہیں کر سکتا۔ پس سرقہ کا حکم طرار کی طرف متعدی کر دیا کیونکہ اس سرقہ پر زیادتی پائی جاتی ہے۔  
اور یہ حکم دلالت النص سے دیا گیا ہے۔ اور سرقہ کا حکم نباش کی طرف متعدی نہیں کیا کیونکہ اس میں نقصان ہے اور اگر  
کسی میت کی قبر کسی تالا بند جگہ میں ہو اور نباش وہاں سے کفن چرائے تو ایک قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹے جائینگے  
جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اور دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہو گا کہ مکان محفوظ پایا جا رہا ہے اگرچہ یہ حفاظت خود مرنے  
والے کی طرف سے نہیں۔ یہ پوری بات ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نباش میں قطع ید  
کے ہر حال میں قائل ہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائیگا ہم اس کا ہاتھ کاٹینگے۔  
ہم جواب دینگے کہ یہ سیاست پر محمول ہے کیونکہ روایت میں موجود ہیکہ خفی پر قطع نہیں اور اہل مدینہ کی لغت پر خفی نباش کو کہتے ہیں۔  
خفی کی مثال :- السارق والسرقة فاقطعوا یدیهما چوری کر نیوالا خواہ مرد ہو یا عورت جب یہ چوری کریں  
تو ان کا ہاتھ کاٹ دو۔ یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجوب پر ظاہر ہے کیونکہ بغیر تامل و غور فکر کے نفس صیغہ

## تشریح

السارق سے ہاتھ کاٹا جانا ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کاٹا جانا بغیر تامل و غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے اور جس کلام سے مراد بغیر تامل و غور و فکر کے معلوم ہو جائے وہ ظاہر کہلاتا ہے۔ اس لئے السارق والسارقتہ چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے۔ مگر جیب کاٹنے والا یعنی طرار اور دوسرا نباش کفن کی چوری کر نیوالا دونوں کے حق میں آیت خفی ہے۔ یعنی جو حکم سارق کا دیا گیا ہے یعنی قطع ید۔ ان دونوں میں پوشیدہ اور مخفی ہے۔ اور یہ خفاء ایسے عارض کی بنا پر آتی ہے جو طرار اور نباش کے لفظوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اہل زبان ان دونوں چوروں کو سارق کے بجائے دوسرے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی جیب کاٹنے والے کو طرار کہتے ہیں اور کفن چوری کر نیوالے کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کتر نیوالا اور کفن چوری کر نیوالا چور ہوتے تو اہل عرب ان کو بھی لفظ سارق سے یاد کرتے اور طرار اور نباش کے الفاظ کو استعمال نہ کرتے لہذا جب جیب کاٹنے والے کو طرار اور کفن چرانے والے کو نباش کہتے ہیں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ دونوں سارق نہیں ہیں۔ اور جب سارق نہیں تو سارق کا حکم بھی ان پر عائد نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نباش اور طرار کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے لہذا ہم نے طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ان دونوں کے معانی میں غور و فکر اور تامل کیا تو یہ معلوم ہوا کہ سارق کے معنی کے بہ نسبت طرار کے لفظ میں زیادتی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سرقہ کے معنی ہیں کسی کے ایسے مال کو خفیہ لے لینا جو مال محفوظ ہو اور مال محترم قابل قیمت ہو جس کی مقدار کم از کم دس درہم ہو۔ اسی وجہ سے اگر کسی مسلمان نے شراب کی چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ضرور ہے مگر شرعاً وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے۔ اس طرح اگر کسی نے کھیت سے غلہ کی چوری کر لی تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لئے کہ چوری کر نیوالے نے غیر محفوظ مال کی چوری کی ہے۔ اور دس درہم سے کم اگر چوری کی تو بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قطع ید کیلئے دس درہم کی چوری کرنا شرط ہے۔ بہر حال چوری کے اصطلاحی معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال کہ محترم اور محفوظ ہو۔ اور کم از کم دس درہم کی تعداد میں ہو۔

اور طرار کے معنی ہیں ایسے مال کو لے لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو۔ مالک کو سستی یا غفلت میں پا کر اس سے مال لے لیا ہو۔

نباش میں چوری کے معنی میں کمی ہوتی ہے۔ اس کا معنی و نام کفن چور ہے۔ کمی کی وجہ یہ ہے کہ کفن چور ایسے مال کی چوری کا ارادہ کرتا ہے جس مال کا کوئی مالک نہیں اور وہ اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور مال بھی غیر محفوظ ہوتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ اس لئے سارق کے معنی کے مقابلے میں نباش کے معنی میں کمی ہے۔

الحاصل :- طرار میں سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی میں سارق کے معنی سے کمی ہے۔ اس لئے طرار میں سارق کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے دلالت النص سے سارق کا حکم طرار کو دید یا گیا اور کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی ہاتھ کاٹنا جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا۔

بالفاظ دیگر چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو اس سے بڑے مجرم کی سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چور نہ کہ کم ہیں اس سے شبہ ہوا کہ سارق کا حکم نباش کو دیا جائے یا نہیں اور شبہ کی وجہ سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی لئے نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی۔

ایک مسئلہ :- شارح نے کہا۔ اگر کوئی قبر کسی کمرے کے اندر ہے اور کمرہ میں تالا بند ہو۔ اس کمرہ سے کفن چوری کر لیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نباش میں سرقہ کے معنی ناقص پائے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زیارتِ حجر کے نام سے ہر کس و نا کس اس حجرہ کے اندر جاسکتا ہے۔ اس لئے حجرہ کے اندر ہوتے ہوئے بھی قبر غیر محفوظ ہے۔

دوسرے علماء کی یہ رائے ہے کہ اس صورت میں نباش کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ مکان کے ذریعہ حفاظت کا سامان موجود ہے اگرچہ کسی محافظ کے ذریعہ مال کی حفاظت نہیں پائی جا رہی ہے۔

دھن اٹھ عندنا۔ نباش کفن چور کے ہاتھ کاٹنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ قبر کسی ایسے کمرہ کے اندر واقع ہو جہاں دروازہ پر تالا بند ہو، یا ایسے کمرہ کے اندر ہو جہاں تالا نہ بند ہو۔ نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائے گا۔

انکی دلیل یہ ہے۔ حدیث من نبیش قطعنا جس نے کفن کی چوری کی ہم اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے۔ مؤطا کی شرح عملی نامی کتاب میں ابراہیم اور شعبی کی جانب منسوب قول یہ ہے کہ یقطع سارق امواتنا کسارق ا حیا ونا۔ ہمارے مردوں کے اموال کے چرانے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائے گا جس طرح ہمارے زندوں کے اموال کی چوری کر نیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

حجاج کا قول :- میں نے عطاء نامی کفن چور کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ نباش کے متعلق حضرت عمرؓ کا فرمان :- حضرت عمرؓ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو فرمان بھیجا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹ لئے جائیں جو قبروں کو گھوڑ کر کفن کی چوری کرتے ہیں۔ (مصنف عبد الرزاق)

احناف کا جواب :- ان اقوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ پیش کردہ اوپر والی حد منوع نہیں ہے بلکہ بعض حضرات نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ روایت خواہ منکر ہو یا غیر مرفوع ان دونوں سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ثانی :- احناف کی جانب سے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آثار اور اقوال کو نظم اور سیاست پر محمول کیا نہ لے۔ گویا انتظامی مصالح کی بنا پر نباش کے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہو گا کیونکہ فرمان رسالت ہے کہ لا قطع علی المتغنی۔ متغنی کے معنی نباش کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نباش پر قطع یہ نہیں لہذا اس طرح دونوں قسم کی روایات میں تلبس دی جائے گی کہ شرقاتو قطع یہ نہیں البتہ سیاست ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے۔

وَأَمَّا الْمَشْكِلُ فَهُوَ الَّذِي إِخْلَفَ فِي أَشْكَالِهِ أَيْ الْكَلَامُ الْمَشْتَبَهُ فِي امْتِنَانِهِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ اخْتَلَطَ  
بَسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيَأَتِهِ فَنِيَادُهُ خَفَاءً عَلَى الْخَفِ فِيْمَا بَيْنَ النَّصْلِ الَّذِي  
فِيهِ نِيَادُهُ ظَهْرًا عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَذَا يُحْتَاجُ إِلَى النَّظَرِ فِي الطَّلَبِ بَعْدَ التَّامُّلِ عَلَى مَا قَالَ -

## ترجمہ

اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے۔ پس یہ اس مرد کی طرح  
ہے جو کسی پردیس میں ہو اور ہیئت بدل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل جائے لہذا مشکل میں خفا  
خفی سے زائد ہے اس لئے کہ مشکل نص کے مقابلے میں ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت موجود ہے پس اسی وجہ  
سے دونوں کے محتاج ہوتے ہیں۔ اولاً طلب کرنا، ثانیاً اس میں غور و فکر کرنا جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

## تشریح

**مشکل کا بیان** :- مقابلات اربعہ میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے۔ اور مشکل وہ کلام  
ہے جو اپنے ہی جیسے کلام میں شامل ہو گیا ہو جیسے ایک مسافر اپنے لباس کو تبدیل کر دے اور صورت  
شکل اور ہیئت کو تبدیل کر لے اور وہاں کے رہنے بسنے والوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ مثلاً  
ایک ہندوستان کا رہنے والا جو ڈاکٹر نہیں رکھتا پاکستان جا کر ڈاکٹر ہی رکھ لے اور پاکستان میں رہنے والوں کا  
لباس پہن لے اور انھیں کی زبان اور لہجہ میں بات کرنے لگے تو جلدی سے اس کے ہندوستانی ہونیکا پتہ نہ چل سکے  
گا۔ بجز اس کے کہ خود اس سے دریافت کیا جائے۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ مشکل میں باعتبار خفی کے زیادہ خفا پایا جاتا ہے تو اس کا مقابل بھی وہی ہو گا  
جس میں ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ظہور پایا جاتا ہے یعنی نص یہ مشکل کا مقابل ہے۔

**مشکل کی اصطلاحی تعریف** :- علماء اصول نے یہ بیان کیا ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو بہت سے معانی  
کا احتمال رکھتا ہو مگر ان متعدد معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوں۔ اور وہ معنی مطلوب ان ہی معانی میں  
مل گئے ہوں اور اس شمولیت کی بنا پر معنی کے اندر خفا پیدا ہو گیا ہو۔

وَحُكْمُهُ، اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ اَلَا تَقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ فِيْمَا إِلَى اَنْ يَتَبَيَّنَ  
الْمُرَادُ اَوْ حُكْمُ الْمَشْكِلِ اَوْ لَا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيْمَا كَانَ مُرَادُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَجْدٍ وَسِمَا  
الْكَلَامِ ثُمَّ اَلَا تَقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَوْ اِنَّهٗ لَا اَيُّ مَعَانٍ يَسْتَعْمَلُ هَذَا الْفِعْلُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ فِيْمَا يَأْتِي  
مَعْنَى يَكْرَدُ هُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ -

## ترجمہ

اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلا اعتقاد یہ ہو کہ اس کلام سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔ اس  
کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہونا پھر اس میں غور و فکر کرنا حتیٰ کہ کلام کی مراد ظاہر ہو جائے۔ یعنی



مشکل کا حکم سبب پہلا یہ ہے کہ جو اس سے اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے یہ کلام سنتے ہی ہونا چاہئے پھر طلب کی طرف توجہ کرنا یعنی یہ جاننا کہ لفظ کن کن معنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پھر ان معنی میں غور کرنا بایں طور کہ ان معانی میں سے کون سے معنی یہاں مراد لئے گئے ہیں پس مراد واضح ہو جائے گی۔

**تشریح** مشکل کا شرعی حکم :- کلام کو سننے کے بعد سب سے پہلے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پاک کلام سے حق تسالے کی جو مراد ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے۔ بعد ازاں اس کلام کے مراد کی جانب توجہ و غور و فکر کرے اور دیکھے کہ یہ کن کن معنی کے لئے آتا ہے اور پھر غور کرے کہ ان متعدد اور کثیر معانی میں سے کون سے معنی یہاں مناسب ہو سکتے ہیں اور اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَيْ شَيْئَكُمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَيْ فِي مُشْكِلَةٍ يُجْعَلُ تَأْسَرٌ بِمَعْنَى مِنْ أَيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَكَ هَذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا السَّرِقُ الْأَيْ كَيْفَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَتَأْسَرٌ بِمَعْنَى كَيْفَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ فَاشْتَبَهَ هَهُنَا أَتَى بِأَيِّ مَعْنَى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُونُ الْمَعْنَى مِنْ أَيْ مَكَانٍ شَيْئَكُمْ قَبْلًا أَوْ دُبْرًا فَحَرْثُ الْوَاطَةِ مِنْ إِمْرَأَتِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بِأَيِّ كَيْفِيَّةٍ شَيْئَكُمْ تَأْمَنًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مَضْطَبْعًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْمِيمِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَحَالِّ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا فِي لَفْظِ الْحَرْثِ عَلَيْنَا أَتَى بِمَعْنَى كَيْفَ لِأَنَّ الدُّبْرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَكُونُ الْوَاطَةُ مِنْ إِمْرَأَتِهِ حَرَامًا لَكِنْ حَرْمَتُهَا ظَنِيَّةٌ حَتَّى لَا يَكْفُرَ مُسْتَعْلِمًا وَهَذِهِ الْوَاطَةُ هِيَ الْمَقِيسَةُ عَلَى الْوَاطِي فِي حَالَةِ الْحَيْضِ لِجَلَّةِ الْأَذَى دُونَ الْبَرِّ مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ تَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى مَا كَتَبْنَا كَيْفَ ذَاكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَمِنْ هَذَا الْمَشْكِلِ يُبَيِّنُ أَنَّ يَدْخُلُ فِي الْمَشْثَرِ الَّذِي رَجَحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ فَصَحَّاهُ مُؤَوَّلًا۔

**ترجمہ** اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَيْ شَيْئَكُمْ" تم اپنی کھیتیوں کے پاس جہاں کہیں سے چاہو آؤ، اس میں کلمہ ائی مشکل کی مثال ہے۔ کبھی تو میں ایں کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ ائی لکھ لکھ، یعنی میں ایں لکھ لکھ الرزق (تمہارے پاس یہ رزق جو روزانہ آتا ہے کہاں سے آتا ہے) اور ائی کبھی کھیف کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ائی یکن لی غلام (میرے اولاد کیسے ہوگی، لہذا ائی میں اشتباہ ہوا کہ یہ کس معنی میں ہے۔ پس اگر ائی معنی میں ایں کے ہے تو آیت مذکورہ کے معنی ہوں گے۔ میں ائی مکان شئتم قبلًا اودوبرا، لہذا الواطت عورت سے حلال ہو جائے

گی (جو کہ حرام ہے) اور اگر کیف کے معنی میں محمول کریں تو معنی یہ ہوں گے کہ بایہ کیفیت شتم قائم اوقاتاً اذ مضطجاً تم جس کیفیت سے چاہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا کر دھ کے بل لیٹ کر۔ پس یہ معنی احوال کی عمومیت پر دلالت کرتے ہیں محل کی عمومیت پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ حرث میں غور و فکر کیا تو جانا کہ اتنی کیفیت کے معنی میں ہے کیونکہ ڈبر کھیتی کی جگہ نہیں ہے بلکہ غلات کی جگہ ہے۔ لہذا عورت سے لواطت حرام ہوگی۔ لیکن یہ حرمت ظنی ہے یہاں تک کہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اور حالت حیض میں وطی کی ممانعت اس لواطت پر علت اذی کی وجہ سے قیاس کی گئی ہے وہ لواطت جو مردوں سے کی جائے۔ اس کی حرمت قطعی ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں مفصل لکھا ہے۔ پس اس جیسا مشکل ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس میں چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو تاویل سے راجع کر لیا جاتا ہے پس یہ (مشکل) مؤل ہو گیا۔

## تشریح

مشکل کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول "فا تو احرثکم انی شتم"۔ "اؤ تم اپنی کھیتوں میں جس طرح سے چاہو، کھیتی بونے کیلئے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ پیدا کرنے کیلئے نطفہ کی ضرورت ہے جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے، اسی طرح آیت میں عورتوں کے رحم کو زمین اور کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور جس طرح کھیتی سے جنس اور غلہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح رحم مادر سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔ آیت میں مذکور لفظ حرث۔ اس کے معنی کھیتی کے ہیں۔ اور لفظ "اؤ" کے ذریعہ کھیتی میلانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور لفظ "انی شتم" کے ذریعہ اس آمد میں عموم پیدا کر دیا ہے۔

مگر لفظ "انی" مراد کے اعتبار سے مشکل ہے اسوجہ سے کہ "انی" کا لفظ من آین کے معنی میں بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم سے فرمایا تھا کہ "انی لک لہذا" یعنی روزانہ آئیو الایہ و زق تمہارے پاس کہاں سے آتا رہتا ہے۔ اسی طرح کبھی "انی" کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی خوشخبری کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول "انی یکن لی غلام" یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا۔

پس "انی شتم" میں یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں "انی" کس معنی میں مستعمل ہے۔ لہذا اگر اسے من آین کے معنی میں مراد لیا جائے تو مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی اس وقت "من ای مکان شتم" کے ہوں گے۔ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ۔ پس اس شکل میں اپنی زوجہ کے ساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی اور اگر کیف کے معنی میں مراد لیا جائے تو احوال میں عمومیت پیدا ہوگی اور معنی ہوں گے بایہ کیفیت شتم یعنی تم جس کیفیت سے چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کر دھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کلمہ "انی" ایک صورت میں امکان کی تعلیم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں عمومیت پر دلالت کرتا ہے اور احوال کی تعلیم پر دلالت کرتا ہے اور امکان کی تعلیم کی صورت میں بیوی سے لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور احوال کی تعلیم کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ مگر جب ہم نے لفظ حرث میں غور کیا تو پتہ چلا کہ اس جگہ کلمہ "انی" کیف

کے معنی میں ہے۔ اور آیت کا مفہوم جماع کے احوال میں عموم ہوگا۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ نے عورتوں کو حرث کہا ہے جیسے نساؤ کم حرث کلم، یعنی مواضع حرث کلم۔ پس اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو کھیتوں سے تشبیہ دے کر اور اس لفظ کو جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کے ساتھ تشبیہ دیکر یہ واضح کر دیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضاے شہوت۔ لہذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس سے یہ مقصد پورا ہوتا ہو۔ اور اس کا متہیں اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو کے بل لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہو رہی ہے کہ یہود کا یہ گمان تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے فرج میں جماع ڈبڑ کی جانب سے ہو کر کرے تو بچہ بھیگتا ہوا کرتا ہے۔ یہود کے اس گمان کی تردید کیلئے اللہ تعالیٰ نے "فَاَتُوا حُرْمَكُمْ اِنِّیْ شَتَمْتُ" نازل فرمائی اور یہ فسر لایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت سے بھی درست ہے اور یہود کا خیال باطل ہے۔ اور رہا مسئلہ ڈبڑ کا تو ڈبڑ حرث کا محل نہیں ہے بلکہ فرث اور گندگی کا محل ہے لہذا اگر جب محل حرث نہیں تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی۔ اس سے بیوی سے لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوا مگر اس کی حرمت قطعی ہوگی اسی وجہ سے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علت اذی کی وجہ سے دلی فی حالۃ الخیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے۔ اور جو لواطت مردوں کے ساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع تینوں سے ثابت ہے۔ اسکی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی گئی ہے۔

بہر حال جب ڈبڑ میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ اِنِّیْ کے لئے نہیں مراد لیا جاسکتا بلکہ کیف کے معنی کیلئے ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل معنی کلمہ اِنِّیْ ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو تاویل کے ذریعہ راجع کر کے مؤل کر دیا جائے یعنی مشکل ہونیکے ایک شکل یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر اسے معمول بہا قرار دیا جائے۔ لہذا تاویل کے بعد مشترک مؤل ہو جائے گا۔

وَقَدْ يَكُونُ الاشْكَالُ لِاجْلِ اسْتِعَارَةِ بَدَيعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى قَوَارِيرُ مَرْجٍ فَضْطَةٍ  
فِي فَضْفِئَةٍ اَوْ اِنِّیْ الْجَنَّةُ نَارٌ فِيْهِ اشْكَالٌ اَمِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُورَةَ لَا يَكُونُ مِنَ الْفَضْفِئَةِ  
بَلْ مِنَ الزَّجَاجِ فَاِذَا اُطْلِبْنَا وَجَدْنَا الْقَارُورَةَ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيْمَةٌ  
وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفَضْفِئَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الْبَيَاضُ وَذَمِيْمَةٌ وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ  
فَلَمَّا نَأْتَيْنَا عَلَيْنَا اَنَّ اَوَانِي الْجَنَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَارُورَةِ وَبِأَضْفِئَةِ الْفَضْفِئَةِ قَائِلٌ

ترجمہ

اور اشکال کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے جس میں اور اور گہرے پوشیدہ معنی

مراد ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "تواریخ من فضیہ" میں کیونکہ تواریخ من فضیہ سے جنت کے برتنوں کا وصف بتایا گیا ہے۔ اشکال اس میں یہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے۔ پس جب ہم نے قارورہ کے معنی میں طلب کیا تو پایا کہ قارورہ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ ایک وصف حمیدہ ہے اور وہ صفائی ستھرائی ہے۔ اور دوسرا وصف مذمومہ ہے اور وہ سواد ہے اور اسی طرح فضہ میں بھی دو وصف ہم نے پایا۔ ایک وصف حمیدہ اور وہ بياض (سفیدی) ہے اور دوسرا وصف ذمیمہ اور وہ صاف ستھری نہ ہونا ہے۔ پس ہم نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صفائی میں قارورہ کے مانند ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کے مانند ہوں گے پس ہم غور و فکر کیا تو اشکال استعارہ کی بنا پر پرہ۔ اور کبھی ایسے استعارہ کی بنا پر اشتباہ اور اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو نادر بھی ہو اور خفی بھی ہو جیسے حق تعالیٰ کا قول جنت کے برتنوں کے اوصاف کے متعلق "تواریخ من فضیہ" قرآن سے معلوم ہوا کہ قارورہ چاندی کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ حالانکہ عرف میں قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے، چاندی کا نہیں ہوتا۔

**نشریح**

لہذا اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہم نے غور و فکر کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ قارورہ کے اندر دو اوصاف پائے جاتے ہیں۔ ۱۔ اس کا اس قدر صاف شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے، ۲۔ دوسری صفت مذمومہ ہے۔ اچھی نہیں اور وہ ہے اس کا کالا ہونا۔

اسی طرح چاندی کے اندر بھی دو اوصاف موجود ہیں۔ ۱۔ چاندی کا سفید ہونا اور یہ اچھی صفت ہے۔ دوسری صفت اچھی نہیں بلکہ مذمومہ ہے۔ اور وہ ہے اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔

اب ہم نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان برتنوں کے سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح اس قدر صاف ستھرے ہوں گے کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آئے گی اور چاندی کی طرح سفید ہوں گے۔

حاصل یہ کہ لہذا اب یہ اشکال نہ ہو گا کہ قارورہ تو شیشہ کا ہوتا ہے چاندی کا نہیں ہوتا۔ اور قرآن پاک تواریخ من فضیہ کہہ رہا ہے۔ قارورہ چاندی کے ہوں گے۔

استعارہ کے اقسام :- حقیقی اور مجازی معانی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ ہو۔ یعنی دونوں معنی کسی ایک وصف میں شریک ہوں تو اس مجاز کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔ اس مقام پر جنت کے برتنوں کے لئے ایک نادر صورت ثابت کی گئی ہے یعنی دو متضاد چیزوں کو ایک جگہ جمع کیا گیا ہے۔ شیشہ یعنی قارورہ۔ اور چاندی سے مرکب ہے۔ تو جنت کے برتنوں کی صفت دو چیزوں سے انتراع کر کے ثابت کی گئی ہے۔ زجاج کے معنی شیشہ۔ اناؤ کی جمع اناۃ اور اوانی آتی ہے۔ جس کے معنی برتن کے ہیں۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا أَرَدَ حَمَّتْ فِيهِ الْمَعْنَى وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرِكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الِاسْتِنْسَاءِ بِرِثْمِ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّامِلِ إِسْرَادَ حَامِ الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنْ رِجْمَانِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْعَانٍ لِأَحَدِهَا كَمَا إِذَا أُنْشِدَ بَابُ التَّرْجِيمِ فِي الْمَشْتَرَكِ أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفِظِ الْهَلُوعِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا فَإِنَّهُ قَبْلَ بَيَانِهِ تَعْرِكَانَ مَجْمُودًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُ أَصْلًا فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعْرِكَانَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةُ فَهُوَ جَنْبُ شَأْنٍ وَلِلْمَشْتَرَكِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمَشْكَلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلَى أُخْرَى فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ يُدْرِكُ بِمَجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمَشْتَرَكِ وَالْمَشْكَلِ بِالتَّامِلِ مَثَلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِنِجَالَتِ الْمُجْمَلِ فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ طَلَبَاتٍ الْأُولَى الِاسْتِنْسَاءُ عَنْ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْأَوْصَاتِ بَعْدَهُ ثُمَّ التَّامِلِ لِلتَّعْيِينِ فَهُوَ كَرُجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَوَقَعَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالْإِسْتِنْسَاءِ عَنْ الْأَوَامِ فِيهِ زَيَادَةٌ خَفَاءٌ عَلَى الْمَشْكَلِ نِيقًا بَلْ الْمَفْسُورِ الَّذِي فِيهِ زَيَادَةٌ ظَهَرَتْ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلَاثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمَشَابَهَةُ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ طَلَبُهُ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيقَتُهُ بِأَيِّ طَلَبٍ كَانَ.

## ترجمہ

اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معنی داخل ہو گئے ہوں۔ اس بنا پر کہ اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہوتی ہو بلکہ پہلے تو منکمل کیطرت استفسار کیلئے رجوع کرنا پڑتا ہو پھر طلب کرنا اور پھر اس میں غور کرنا پڑتا ہو۔ ازحام المعنی نام ہے ایک لفظ کے کثیر معنی ہوں اور کوئی ان میں سے رائج المراد نہ ہو جیسا کہ جب بند ہو جائے مشترک میں ترجیح کا باب۔ اور کبھی معانی کا ازدحام لفظ کی عزابت کیوجہ سے ہو جاتا ہے۔ جیسے لفظ ہلوع جو اللہ تعالیٰ کے قول (وَلَوْ فَاخُلُوعِ) ہلوعاً و فرامسہ و شر جزو عا و فرامسہ و الخیر منوعاً میں ہے انسان بہت ہی حریص پیدا کیا گیا ہے جب اسے کوئی برائی پہنچتی ہے تو بیقرار ہو جاتا ہے اور جب کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو روکنے والا بن جاتا ہے۔ پس بیشک وہ (لفظ ہلوع) اللہ تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا، اس کی مراد بالکل معلوم نہ تھی پس اس کو اللہ تعالیٰ نے (اذا مسه الشر) سے بیان فرمایا۔ لہذا مجمل کی تعریف میں لفظ "ما از دحت" جنس ہے پوشترک، حقی، مشکل کو شامل ہے۔ پس جب واشتبہ المراد بہ اشتباہ کہا گیا تو سب خارج ہو گئے کیونکہ حقی محض طلب سے اور مشترک و مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں بخلاف مجمل کے کہ وہ کبھی تین طلبات کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل سے استفسار کرنا، دوسرے اس کے بعد اوصاف طلب کرنا، تیسرے درجہ میں تعین مراد کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس مسافر کی طرح ہے جو وطن سے چلا گیا اور عام لوگوں میں داخل ہو گیا کہ اس سے

واقفیت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ لوگوں سے معلوم نہ کیا جائے۔ لہذا اس میں خفاء مشکل سے زیادہ ہے۔ پس مفسر مجمل کا مقابل ہے جس میں نص کے مقابلے میں ظہور کی زیادتی ہوتی ہے۔ پھر جب تین طلباء کے بعد مجمل جان لیا گیا تو اس سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ میں طلب جائز نہیں ہے اور کسی بھی طلبے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی۔

**تشریح** **مجلع کا بیان** :- عربی کا مقولہ "أَجْمَلَ الْأَمْرَ" معاملہ کو مبہم کر دیا، لفظ مجمل اسی سے ماخوذ ہے۔ مجمل کی تعریف ماتن صاحب منار نے ان لفظوں سے بیان کی ہے۔ مجمل وہ ایک کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اُس میں بہت سے معنی جمع ہوں اور اس کی وجہ سے مشکم کی مراد مشتبه ہو گئی ہو۔ اور کلام کا اشتباہ ایسا ہو کہ مراد نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ پہلے مشکم سے دریافت کرنا پڑے پھر اس کے بعد اُس میں غور و فکر (طلب و تاویل) کرنا پڑے۔ تب مراد کا پتہ چل سکے۔

**معانی کا ازدحام** :- شارح فرماتے ہیں کہ کلام میں معانی کے ازدحام کے معنی یہ ہیں کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معنی اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر رائج نہ ہوں۔ اور معانی کا یہ اجتماع مجمل کی حقیقت میں داخل ہے۔

**ازدحام کی صورتیں** :- پھر یہ ازدحام کبھی حقیقہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک لفظ ہے جس کے متعدد معانی ہیں اور لفظ ان متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے اور اس اشتراک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو۔

ازدحام کی دوسری صورت یہ ہے کہ ازدحام تقدیراً ہو۔ جیسے وہ لفظ جو ناموس الاستعمال ہو۔ جیسے لفظ "هَلَوَع" کہ عقلاً اس کے بہت سے معنی ہیں اور چونکہ بہت سے معانی کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس لئے گویا معانی کا ازدحام ہو گیا۔

اس تمہید کے بعد آیت "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا" میں "هَلُوعًا" مجمل تھا۔ جس کی مراد معلوم نہیں تھی۔ پھر بعد والی آیت "إِذَا مَسَّكُمُ الشَّيْءُ جُرُوعًا وَإِذَا مَسَّكُمُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" دونوں آیتیں ہلوع کا بیان واقع ہوئیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو کوئی ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ میقراہ ہو جاتا ہے اور جب اس کو کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سر تاپا بخیل بن جاتا ہے، مال کو روک لیتا ہے، خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔

حاصل یہ نکلا کہ معانی کا ازدحام مجمل کی حقیقت میں داخل ہے اور یہ ازدحام معانی کا حقیقہ ہو یا تقدیراً ہو۔

بعض کا قول یہ ہے کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مجمل کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "أَمَّا الْمَجْمَلُ فَاِشْتِبَاهُ الْمَرَادِ بِالْإِشْتِبَاحِ الْإِنْ" ان کے نزدیک "ازدحام فیہ المعانی" کا لفظ مجمل کی تعریف سے خارج ہے۔

**مجل کی اقسام** :- مجمل کی مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے لحاظ سے تین قسمیں نکلتی ہیں، ۱۔ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقہ ہو ۲۔ لفظ کے غریب اور غیر مانوس الاستعمال ہونے کی بناء پر معانی کا ازدحام تقدیراً ہو۔

۳، کلام کر نیوالا (مشکم، لفظ سے اپنی مراد کو مبہم رکھے۔ گو لفظ کے لغوی معنی متعارف ہوں۔

**قواعد قیود :-** مجمل کی تعریف میں لفظ "ما از دحت فیہ المعانی" کا جملہ مذکور ہے۔ یہ جنس کے درجہ میں ہے جس میں خفی، مشکل اور مشترک سب داخل ہیں۔ اور "واشتباہ المراد بہ اشتباہاً" بمنزلہ فصل کے ہے۔ جس سے یہ تینوں مجمل کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ یعنی خفی، مشکل اور مشترک تینوں خارج ہو گئے اس لئے کہ خفی تو صرف طلب سے معلوم ہو جاتا ہے اور مشترک اور مشکل دونوں طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

البتہ مجمل تو اس کے اندر تین طلب پائی جاتی ہیں۔ اول مجمل (مبہم کا کسرہ) یعنی مشکم سے دریافت کرنا (۲)، لفظ کے اوصاف معلوم کرنا (۳)، مراد کو متعین کرنے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا۔ لہذا مجمل کلام کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پر دیسی آدمی کسی جگہ جا کر لوگوں کے ساتھ گھل مل گیا اور دوسری جگہ معلوم بھی نہ ہو تو اس آدمی کا پتہ چلانے کیلئے پہلے اس کے قیام کا پتہ معلوم کیا جائے پھر اس پتہ پر اس کو تلاش کیا جائے پھر اس کے ہم شکل لوگوں میں غور و فکر کیا جائے کہ وہ ان لوگوں میں سے کون سا آدمی ہے جس کی ہم کو تلاش ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مشکل کے مقابلے میں مجمل کے اندر خفاء زائد ہے اس لئے مجمل اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں یہ نسبت نص کے وضاحت زائد ہوتی ہے۔ پھر تین مرتبہ طلب مذکور کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی (مجمل کی) تعریف سے متشابہ نکل گیا۔ کیونکہ متشابہ میں طلب کی ممانعت ہے۔ جس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

**حاشیہ :-** مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہے۔ جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے بلکہ مجمل کے بیان کے بعد اگر بیان شافی نہ ہو تو کلام مجمل استفسار کے بعد طلب اور غور و فکر کا بھی محتاج ہوگا اور مشکم مجمل کا بیان شافی ہے تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا۔ لہذا کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس وقت ہے جب مشکم مجمل کا بیان غیر شافی ہو۔

وَحُكْمُ إِعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيهِ إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ بَدِيَانُ الْمُجْمَلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللِّغَةِ الدَّعَاءُ وَلَمْ يُقَلِّمْ أَحَدٌ دَعَاءَ يَرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَعْيَانِهِ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ أَوْلَاهَا إِلَى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا أَنْ هَذِهِ الصَّلَاةُ عَلَى أَيْ مَعَانٍ تَشْمَلُ فَوَجَدْنَا مَا شَافِيًا عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُودِ وَالرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيحَاتِ وَالْأَذْكَاءِ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلَيْنَا أَنْ بَعْضُهَا فَرْضٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ وَبَعْضُهَا سُنَّةٌ وَبَعْضُهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَادَ مَفْسَرًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهَكَذَا الزَّكَاةُ مَعْنَاهَا فِي اللِّغَةِ النَّعَاءُ وَذَلِكَ غَيْرُ مَحْذُورٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ هَاتُوا مِائَةَ عَشْرَ أَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي



الذَّهَبُ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عَشْرِينَ مِثْقَالًا وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفَضَّةِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مِائَتِي دِينَارٍ وَمِائَةِ  
مِلَّةٍ أَقَالَ فِي بَابِ السَّوَابِ ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَسْبَابَ وَالشُّرُوطَ وَالْأَوْصَافَ وَالْعِلَلُ فَعَلِمْنَا أَنَّ  
مِلَّةَ النَّصَابِ عِلَّةٌ وَحَوْلَانِ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ۔

## ترجمہ

اور مجل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل مکمل  
کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ۔ برابر ہے کہ بیان شافی ہو جیسے  
صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ" کیونکہ صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعا کے ہیں۔  
اور معلوم نہیں ہے کہ کون سی دعا مراد ہے۔ پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال مبارک  
سے بیان شافی کے ذریعہ ازاں تا آخر بیان شافی فرمادیا۔ پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ صلوٰۃ کون سے معنی پر مشتمل ہے  
تو پایا کہ یہ قیام، قعود، رکوع، سجود اور تحریمہ، قراۃ، تسبیحات اور اذکار کو شامل ہے۔ پس جب ہم نے مائل  
کیا تو جان لیا کہ ان افعال میں سے بعض تو فرض ہیں، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ تو صلوٰۃ  
مجل ہونے کے بعد مفسر ہو گیا۔ اور اسی طرح زکوٰۃ، اس کے معنی لغت میں نموکے ہیں اور یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

پس انکو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا اپنے قول "صاوتوا ربع عشر امواکم" تم اپنے اموال پر چالیسوا  
حصہ لاؤ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لیس من الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عَشْرِينَ مِثْقَالًا" (سوئے پر کچھ  
زکوٰۃ، واجب نہیں۔ یہاں تک کہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے) و لیس علیک فی الفضة شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ  
مِائَتِي دِينَارٍ اور تم پر چاندی میں کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ تیرہ درہم کو پہنچ جائے) ایسے ہی سوا تم کی  
زکوٰۃ کے باب میں بھی آپ نے فرمایا ہے۔ پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہم نے جانا کہ  
ملک نصاب تو علت ہے اور حولان حول (پورے سال کا گذر جانا) اس کی شرط ہے۔ اسی طرح باقی اور قیاس کر لیجئے۔

## تشریح

مجل کا شرعی حکم :- اس سے باری تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے اور اس پر جہاں  
تک عمل کرنیکا تعلق ہے تو اس پر توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ مشکلم معنی مجل کی جانب سے  
اس کا بیان ظاہر ہو جائے۔ اور مشکلم کی طرف سے یہ بیان بھی تو بالکل کافی و شافی ہو گا۔  
اور کسی قسم کا کوئی خفا نہ نظام میں باقی نہ رہے گا اور کسی یہ بیان ایسا ہو گا کہ جو شافی نہ ہو۔

اول کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ" میں لفظ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں۔ دونوں  
اصل میں مجل تھے۔ اس لئے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد  
ہے۔ لہذا جب ہم نے اس کے متعلق استفسار کیا تو جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کی پوری وضاحت کے  
ساتھ تفصیل فرمادی کہ کسی قسم کا کوئی خفا باقی نہیں رہا۔ اس کے بعد ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ، قیام،  
قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قراۃ، تسبیحات اور مختلف اذکار پر مشتمل ہے۔ آپ کے بیان میں ان جملہ امور کی

رعایت موجود ہے۔ اس کے بعد ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مذکورہ امور میں سے بعض تو صلوٰۃ کے اندر فرض ہیں جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود۔ اور ان میں سے بعض واجب کے درجہ میں ہیں جیسے سورۃ فاتحہ کی تلاوت اور ان میں سے بعض سنت ہیں جیسے رکوع اور سجود کی تسبیحات۔ اور بعض مستحب ہیں جیسے قعدہ اخیرہ میں درود کے بعد والی دعا۔

لہذا لفظ صلوٰۃ جو کہ محل تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے بعد مفسر ہو گیا۔ شارح کا ایک اعتراض :- صلوٰۃ کی تفسیر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے ظاہر ہو گئی تو پھر طلب، غور و فکر اور تامل کی کیا حاجت تھی اور ان کی ضرورت نہیں تھی تو بلا وجہ انکو یہاں کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے جس کے لغوی معنی اضافہ اور بڑھوتری کے ہیں مگر اس جگہ مطلق زیادتی مراد نہیں ہے مگر جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی پوری وضاحت سے تفصیل بیان فرمادی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے "ہاتوا ربع عشر موالکم" (تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کر دو۔ لہذا معلوم ہوا زکوٰۃ چالیسواں حصہ واجب ہے۔ دوسرا بیان نقد کے سلسلے میں ہے کہ لیس علیک فی الذہب شیء حتی يبلغ عشرين مثقالا و لیس علیک فی الفضة شیء حتی يبلغ مائتی درهم دیرے اوپر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے، اور تیرے اوپر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دوسو درہم کی مقدار کو پہنچ جائے۔ مطلب یہ ہوا کہ سونے میں بیس مثقال سے کم اور چاندی میں دوسو درہم سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

**سونے چاندی کا نصاب :-** مذکورہ حدیث سے سونے پر زکوٰۃ واجب ہونیکا نصاب بیس مثقال اور چاندی پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کا نصاب دوسو درہم ہے۔ دوسری حدیث میں مذکور ہے "لیس فی اقل من عشرين دینارا صدقة و فی عشرين دینارا نصف دینار" (یعنی بیس دینار سے کم سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور جب سونے کی مقدار بیس دینار ہو تو اس پر نصف دینار صدقہ واجب ہے۔ دوسری حدیث آپ نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو مین کا حاکم بنا کر بھیجا تو ہدایت فرمائی تھی کہ فاذا بلغ الورتی مائتی درہم فخذ منه خمسۃ درہم یعنی جب چاندی دوسو درہم کی مقدار پر ہو تو ان سے پانچ درہم صدقہ وصول کرنا یعنی وہی چالیسواں حصہ درہم میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔

دونوں روایتوں سے زکوٰۃ کی مقدار کا علم ہوا اور ساتھ جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ارشاد فرمایا :- فی کل اربعین شاة شاة، دہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔

**زکوٰۃ کے اسباب و علل کی تلاش :-** آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس واضح بیان کے بعد امت نے اس کے اسباب و علل پر غور و فکر کیا تو اول بات یہ معلوم ہوئی۔ مال کا نصاب کی مقدار کا مالک ہونا واجب زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور ادا زکوٰۃ کا سبب حق تعالیٰ کا حکم ہے یعنی اتوا الزکوٰۃ اور ادا زکوٰۃ کیلئے سال

أَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَأْنًا لِلرَّبِّوَافَاتِ مُجْمَلٌ بَيْنَهُمَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ يَقُولُ الْخَنْطَةُ بِالْخَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ  
بِالذَّهَبِ وَالْفَضَّةُ بِالْفَضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ بِرَبْوَا ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَوْصَاتَ لِأَجْلِ  
هَذَا التَّحْدِيدِ حَتَّى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ فَعَلَّلَ بَعْضُهُم بِالْقَدِيرِ وَالْجَنَسِ وَ  
بَعْضُهُم بِالطَّعْمِ وَالثَّمَنِ وَبَعْضُهُم بِالْأَقْتِيَاتِ وَالْأَوْحَا بِمَا وَفَّرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَفْرِيعًا  
عَلَى حَسَبِ تَقْلِيلِهِ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَأْنًا وَخَرَجَ مِنْ حَيْزِ الْأَجْمَالِ إِلَى حَيْزِ الْأَشْكَالِ  
وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ يَبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرَّبْوَا لِهَذَا أَتَا لَوَا.

ترجمہ

**ترجمہ**  
استفسار کرنے کے بعد اگر متکلم کی جانب سے بیان شافی (تسلی بخش) نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "حرم الربوا" میں کلمہ ربوا ہے۔ اور وہ محمل ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "الخطئة بالخطئة والشعر بالشعر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل ید ابید والفضل ربوا" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے) پھر ہم نے اس حرمت کی وجہ سے ان مذکورہ اشیاء میں اوصاف معلوم کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ باقی کی خرید و فروخت کا حال معلوم ہو جائے۔ تو بعض فقہاء حنفیہ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض شوافع نے کھانے کی چیزوں میں طعم کو، اور قیمت والی چیزوں میں ثمنیت کو علت قرار دیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تخریج و تحقیق کردہ علتوں کے تحت جزئیات کے احکام متفرع کئے۔ حاصل کلام مذکورہ وضاحت تسلی بخش نہ ہونے کی وجہ سے کلمہ ربوا اجمال سے نکل کر اشکال کے مقام میں پہنچ گیا اور اسی بنا پر حضرت عمر فاروقؓ نے حشر کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے رخصت ایسے عالم میں ہو گئے کہ ہمیں ربوا کے متعلق تسلی بخش وضاحت نہ دے سکے۔ علمائے ایسا ہی فرمایا ہے۔

**تشریح** | محمل کلام کی مراد کلام کے مستحکم سے واضح اور ظاہر ہوتی ہے مگر مستحکم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے۔

اور کبھی غیر شافی۔ بیان شافی کی مثال زکوٰۃ اور صلوة کی پہلے تفصیل گذر چکی ہے۔ اب اس جگہ مصنف بیان غیر شافی کو بیان کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا قول ”وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (اللہ نے ربا کو حرام کیا ہے) اس قول میں لفظ ”ربا“ مجمل ہے۔ کیونکہ اس کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ مطلق زیادتی حرام ہے۔ حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے۔ چنانچہ بیع نفع کے لئے مشروع اس لئے بیع کے ذریعہ جو فضل اور زیادتی حاصل ہوگی وہ حلال ہوگی۔ اس لئے معلوم ہوا کہ فضل حلال بھی ہوتا ہے اور حرام بھی۔ اس لئے ”حَرَّمَ الرِّبَا“ میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے چونکہ اس فضل کا ہم کو علم نہیں ہے۔ اس لئے ”حَرَّمَ الرِّبَا“ میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ ہمیں معلوم نہیں اس لئے ”ربا“ مجمل قرار دیا گیا ہے اور اسی کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیان سے فرمادی ہے۔ چنانچہ فرمایا ”الْحَنْطَةُ بِالْحَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدَا بِيَدٍ وَالْفِضْلُ رِبَا“ ”فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھ در ہاتھ اور فضل ربا ہے۔“

یہ کل چھ چیزیں ہیں۔ ان میں سے جس چیز کو اس کے ہم جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو اول دونوں چیزیں برابر برابر ہوں (۲)، دونوں پر اسی مجلس میں قبضہ ہو۔ گویا اگر کسی جانب میں کوئی جنس زائد ہو تو وہ ربا ہے۔ اور شرعاً حرام ہے۔ حدیث میں جن چھ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ان کا حکم تو معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ بے شمار چیزیں ہیں ان کا حکم کیا ہوگا حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔

اس لئے باقی چیزوں کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے ان چیزوں سے علت اور سبب کا استخراج کیا تاکہ اس علت کے اشتراک سے دوسری چیزوں کا حکم دریافت کیا جاسکے۔ پس علماء اخلاف کے نزدیک دو چیزیں ہیں۔ اول قدر یعنی مقدار۔ بالفاظ دیگر کیل اور وزن ہے۔ اور دوسری چیز جنس کا اتحاد ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان خرید و فروخت کا معاملہ کیا جا رہا ہے ان میں دیکھا جائے گا کہ دونوں کی جنس ایک ہو۔ اور دونوں کی قدر ایک ہو یعنی ایک ہی جنس کی ہوں اور دونوں کیل سے یا وزن سے خریدی اور فروخت کی جاتی ہیں تو ان دونوں میں فضل ربا ہے اور وہ حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شواہع کے نزدیک خریدی جانے والی چیز اگر از قلم مطعوم ہے۔ یعنی کھانے کی چیز ہے تو طہیت علت ہے اور اثمان میں شمن ہونا علت ہے۔ یعنی دونوں عوض از قلم مطعوم ہیں یا دونوں شمن کی قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں۔

لہذا اگر لوہا کو لوہے کے بدلے کمی زیادتی سے فروخت کیا جائے تو فضل جائز ہوگا۔

**مذہب امام مالک** :- ربا کی حرمت کی علت نقہین میں ان کا نقدی ہونا ہے یعنی سونے اور چاندی میں ان کا نقدی ہونا ہے ربا کی علت ہے اور ان کے علاوہ میں قوت اور ادخار علت ہے یعنی جن چیزوں کو روزی کے بطور استعمال کیا جاتا ہو۔ اور جن چیزوں کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور ان کے

اسواریوں میں ربوہ حرام نہیں ہے۔ پھر ان کے اصول کے مطابق مسائل جو تہ ہیں جو انکی کتابوں میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ بہر حال ائمہ حضرات نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان کو شافی نہیں سمجھا اور جہاں تک مجمل کا تعلق ہے تو مجمل کا بیان ہو چکا مگر ان کے نزدیک مشکل ضرور ہو گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے جدا ہو گئے حالانکہ ربوہ سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ اس سے بھی اندازہ ہوا کہ آپ کا بیان ربوہ سے متعلق غیر شافی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْفَطَحَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجَى بَدْوُهَا أَصْلًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمِثْلِ الْمَحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُودٍ عَنْ بَلَدِهِ وَالْقَطْمِ أَثَرُهُ وَالْقَصْفِ أَثَرَانَا وَجِدَانَا۔

## ترجمہ

اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جسکی مراد کے سمجھنے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو، اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ خفاء کی انتہا پر ہے کہ جس طرح محکم ظہور کے انتہا پر ہے پس ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے کوئی شخص اپنے شہر سے غائب ہو گیا اور اس کا نشان جاتا رہا ہو اور اس کے ہم عمر اور ہمسایہ لوگ مر چکے ہوں۔

## تشریح

متشابہ کی تعریف :- اصطلاح میں متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور مراد کے ظاہر ہونے کی کوئی توقع بھی نہ ہو۔ اور انقطاع امید عارضی ہو۔ مثلاً کوئی کلام مجمل تھا اور اسکی مراد کے بیان کرنے سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ ایسا کلام تھا کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی امید تھی مگر آپ کی وفات کی بنا پر امید منقطع ہو گئی۔

دوسری صورت :- کلام :- یہ مراد کے معلوم ہونے کی امید ذاتی طور پر منقطع ہو۔ مثال کے طور پر کسی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ یا امید اس لئے منقطع ہو کہ انسان اس کی حقیقت کے سمجھنے سے قاصر ہو جیسے تقدیر کا مسئلہ ہے کہ انسان اس کے سمجھنے سے قاصر اور عاجز ہے تو آپ نے فرمایا اذکر القدر فاستوتوا جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم سکوت اختیار کرو۔ حاصل یہ ہے کہ جس کلام کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اس کلام کو متشابہ کہتے ہیں۔ پس متشابہ میں آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

متشابہ کی مثال :- اس آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل مٹ گئے، اس کے ہمسایہ لوگ بھی ختم ہو گئے تو جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جاتی ہے

کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونی کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُ اعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ قَبْلَ الْإِصَابَةِ أَيْ اعْتِقَادُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ حَقٌّ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ قَبْلَ  
يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَأَمَّا بَعْدَ الْقِيَامَةِ فَيَصِيرُ مَكْشُوفًا لِكُلِّ أَحَدٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَهَذَا فِي  
حَقِّ الْأَمْتِ وَأَمَّا فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُومًا وَإِلَّا تَبَطَّلَ فَإِنَّهُ لَا تَخَاطَبَ  
لِيَصِيرَ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالْتَكَلُّمِ بِالزَّيْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَعَامَّتُهُ  
الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِينَ أَيْضًا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا يَعْلَمُ  
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ  
وَقَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةً مُبْتَدَأَةٌ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ إِتِّبَاعَ الْمَشَابِهَاتِ حَقَّ  
الرَّاسِخِينَ فَيَكُونُ حَقُّ الرَّاسِخِينَ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالْإِنْعِيَادُ وَلِقَرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُونَ بِدُونِ  
الْوَاوِ الْبَعْضُ يَقُولُ الرَّاسِخُونَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَوْفُقُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ بَلْ قَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ  
مَنْطُوقٌ عَلَى قَوْلِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ خَالٍ مِنْهُ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِلَّا اللَّهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ فِي  
الْعِلْمِ وَلَكِنْ هَذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لِأَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَأْوِيلَهُ يُرِيدُ أَنْ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ  
الظُّنِّيَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَأْوِيلَهُ يُرِيدُ أَنْ لَا يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ الْحَقَّ الَّذِي يَجِبُ  
أَنْ يَعْتَقِدَ عَلَيْهِ۔

## ترجمہ

اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ یعنی اس  
بات کا اعتقاد رکھنا کہ اس کلام سے جو مراد باری تعالیٰ کی ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم اس کو  
قیامت سے پہلے نہیں جان سکتے اور بہر حال قیامت کے بعد تو سبھی کو معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متشابہ  
کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں متشابہ  
معلوم المراد تھا ورنہ تو خطاب کرنے کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا اور مخاطب (العیاذ باللہ) مہل کلام کے ساتھ اللہ  
تعالیٰ کا مخاطب لازم آئے گا۔ جیسے کسی آدمی کا عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا اور متشابہ کا معلوم  
المراد نہ ہونا صراحتاً مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عام معتزلہ نے کہا کہ علماء راسخین فی العلم بھی متشابہ کا مطلب  
جانتے ہیں۔ اور اس اختلاف کا انتشار ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس کی تاویل  
کوئی نہیں جانتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک  
اللہ سرور وقف واجب ہے اور الراسخون فی العلم جملہ مستانفہ ہے اس کا عطف اللہ پر نہیں ہے۔ الا اللہ پر وقف  
ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی اتباع راسخین کا حصہ قرار دیا ہے۔ لہذا اس کے

مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہی ہو گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک قرارت میں "واللہ اسخون" بغیر واو کے بھی آیا ہے۔ اور بعض قرارت میں "و یقول اللہ اسخون" بھی ہے۔ لہذا ان قرارتوں کے تقاضے کے مطابق "واللہ اسخون" کا عطف اللہ پر نہیں ہو گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "الا اللہ" پر وقت نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک "واللہ اسخون" کا عطف اللہ پر ہے۔ اور یقولون (واللہ اسخون) کا حال ہے۔ پس ان کے نزدیک آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ "الا اللہ واللہ اسخون فی العلم" معنی مشابہات کا مطلب اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء کو بھی جانتے ہیں جو راسخ فی العلم ہیں۔ یعنی مضبوط علم رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اور امام شافعی کے نزدیک یہ اختلاف لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ راسخین مشابہات کی تاویل جانتے ہیں۔ انکی مراد تاویل ظنی ہے اور جنہوں نے کہا کہ علماء راسخین تاویل نہیں جانتے انکی مراد تاویل حق ہے جس پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

**تشریح** تشابہ کا شرعی حکم :- اور تشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح صحیح معنی کو سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد کرنا۔ ایسی اللہ تعالیٰ کی جو مراد اس کلام سے ہے وہ حق ہے اور واقعہ کے مطابق ہے اگرچہ اس کا علم ہم کو قیامت سے پہلے نہ ہو سکے گا اور قیامت کے بعد تشابہ کے معنی ہر شخص پر ظاہر ہو ہی جائیں گے۔

اعتقاد سے مراد اجمالی اعتقاد ہے اور معنی کے سمجھ لینے کے بعد تفصیلی اعتقاد ضروری ہو گا۔ مصنف کی ظاہری عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ تشابہ کے صحیح معنی معلوم ہونے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ مصنف نے کہا تشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو جس کے معنی یہ ہوتے کہ صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

**شراح کی رائے :-** شارح نے فرمایا تشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے لئے ہے۔ یعنی امت میں سے کسی امتی کو اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور جہاں تک جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق ہے تو آپ کو تشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اگر آپ کو بھی مراد معلوم نہ ہو تو آپ سے مشابہات کا مخاطب ہی بے فائدہ اور باطل ہوتا اور نفوذ بانثر مہل کلام کے ساتھ حق تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا اور یہ ایسا ہی ہوتا جیسے کسی عربی سے جنسی زبان میں کلام کرنا۔ لہذا نبی سے غیر معلوم المراد کلام کے ساتھ خطاب کرنا باطل ہے۔ تو کلام مخاطب کیلئے وہ ہونا چاہئے جو آپ کو معلوم ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ مشابہات سے آپ کو خطاب کیا گیا ہے۔ لہذا آپ کو ان کی مراد معلوم تھی۔

**حضرت صدیق اکبر کی تائید :-** آپ نے فرمایا "فی کل کتاب سر و سر فی القرآن" ہذا الحروف "دہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن مجید میں راز کی باتیں حروف مقطعات ہیں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم راز داں اسی وقت ہو سکتے ہیں جب ان حروف کے معانی اور مراد سے آپ باخبر ہوں۔ حاصل کلام یہ کہ مشابہات کی مراد عوام الناس، علماء مجتہدین میں سے کسی کو معلوم نہیں مگر حضور کو ان کے



معانی اور مراد کا علم تھا۔

شواہد اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ علماء راسخین بھی انکی مراد سے واقف ہیں۔ دونوں فریق کے مابین اس اختلاف کا منشاء یہ آیت ہے ”هو الذی انزل علیک الکتاب“ مفسر آیات حکمت ہن ام الکتاب و آخر متشابہات ”فاما الذین فی قلوبہم زین“ فیتبعون ما تشاہ منہ ابتغاء الفتنہ و ابتغاء تاویلہ و ما یلکم تاویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم یقولون امنا بہ۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے آپ پر کتاب اتاری ان میں سے بعض حکم آیات ہیں۔ یعنی ان کے معانی بالکل واضح ہیں اور وہ کتاب کی اصل ہیں۔ اور دوسری متشابہ آیات ہیں جن کے معنی متعین نہیں ہیں یا معلوم نہیں ہیں۔ تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے تو وہ متشابہات کی پیروی کرتے ہیں مگر اسی پھیلانے کیلئے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور اسکا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے۔ اور علمائے راسخین کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے۔

ہمارے نزدیک اس آیت کے لفظ الا اللہ پر وقف ہے اور یہ وقف واجب ہے۔ اور قول والراسخون فی العلم یقولون امنا بہ یہ مستقل جملہ ہے لفظ اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ متشابہات کی مراد خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جن کا علم راسخ اور کامل ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے۔ مطلب یہ ہے کہ متشابہات سے جو بھی اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے۔ اگرچہ اس کی مراد کا ہم کو علم نہیں۔

لفظ الا اللہ پر وقف کے وجوب اور اس بات کی دلیل کہ علماء راسخین کو ان کا علم نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جو لوگ متشابہات کی مراد معلوم کرنے اور انکی کھوج لگانے والے ان متشابہات کی اتباع کرنے والے ہیں قرآن نے ان کو زائقین فرمایا ہے یعنی یہ کہ وہ باطل کی جانب مائل ہونے والے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ فاما الذین فی قلوبہم زین فیتبعون ما تشاہ منہ ابتغاء الفتنہ و ابتغاء تاویلہ۔ پس بہر حال جن کے دلوں میں کجی ہے۔ تو وہ ان آیات کے متشابہات کی کھوج کرتے ہیں تاکہ فتنہ کو تلاش کریں اور حسب منشاء اس کی تاویل کریں۔ اس لئے اس جماعت کے مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم والقیاد ہی ہو گا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب علماء راسخین متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور اس کو ماہو المراد من اللہ مخصوص کہیں۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قراءت میں والراسخون بغیر واد کے بھی ہے اور بعض قراءتوں میں ”و یقول والراسخون“ بھی ہے۔ ان دونوں قراءتوں میں الراسخون کا عطف ”اللہ“ پر نہیں ہو گا اور جب اللہ پر عطف نہیں تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہوں گے۔ لہذا ثابت ہوا کہ علماء راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔

آخر اصل :- جب مراد صرف اللہ کو معلوم ہے تو سوال ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی انکی مراد معلوم تھی یا نہیں۔ لفظ اللہ پر وقف کے بموجب کا مطلب تو بہر حال یہی ہے کہ اسکی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے

اس کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کی مراد معلوم نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے جبکہ سابق میں گزربچا ہے کہ تشابہات کی مراد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ مخاطب کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔

**جواب :-** باری تعالیٰ کا فرمان ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“ کے معنی ہیں ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“۔ یعنی تشابہات کی مراد وحی کے بغیر خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حضور کو وحی کے ذریعہ انکی مراد معلوم تھی۔ اس تاویل کے بعد لفظ اللہ کا استشار بھی درست ہوگا۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مراد پرواقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ **امام شافعی کا قول :-** امام شافعی نے فرمایا۔ لفظ اللہ پر وقف نہ کیا جائے گا بلکہ الراسخون فی العلم اللہ پر عطف ہے۔ اور آیت ”یقولون ائمانا بہ الراسخون سے حال واقع ہے اور پوری آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا سوائے خداوند تعالیٰ کے اور علماء راسخین کے اس حال میں کہ وہ علماء راسخین کہتے ہیں۔ کہ ہم تشابہات پر ایمان لائے یعنی ان سے جو حق تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا بھی ایمان ہے۔

**شرح کی رائے :-** صاحب نور الانوار نے فرمایا ہمارے اور شوافع کے مابین جو اختلاف رائے ہے وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں ”الراسخون فی العلم“ تشابہات کی مراد سے واقف نہیں۔ اور شوافع کہتے ہیں علماء راسخین مراد سے واقف ہیں۔ **اختلاف کی حقیقت :-** مگر یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علماء راسخین ان کی مراد سے واقف ہیں انکی مراد یہ ہے کہ راسخین تشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ حضرات صحابہ اور تابعین نے جو تفاسیر تشابہات کی فرمائی ہیں وہ تمام ظنی ہیں۔ اور اس بات کے شوافع بھی قائل ہیں اور احناف بھی۔ اور جو حضرات کہتے ہیں راسخین تشابہات کی مراد سے واقف نہیں ان کی مراد تشابہات کا علم یقینی ہے جس پر اعتقاد کرنا ضروری ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان کا باہمی اختلاف محض نزاع لفظی ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَايِدٌ إِذْ أَمَرَ إِلَى الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتَ إِلَّا بِتِلَاوَةٍ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَبْتَكَوْنَ بِالْجَهْلِ فَيُؤْتِلُونَ بِتِلَاوَةٍ وَهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَسْتَعْلَمُوا بِالتَّحْقِيقِ وَ ضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَيُؤْتِلُونَ بِتِلَاوَةٍ وَهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَ مُسْتَوْدَعَاتِ اسْمِ الرَّسُولِ فَإِنَّهَا سَبْرٌ بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ خِلَافَ إِنْ إِبْتِلَاءٌ كَعَلٍ وَاجِدًا لِمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافٍ مَتَنًا وَ عَكْسٌ هَوَاءٌ فَهُوَ أَلْجَاهِلُ شُرُكُ التَّحْقِيقِ وَ الْخَوْضُ فَيَبْتَكِلِي بِهِ وَ هُوَ أَلْجَاهِلُ أَعْلَى عِلْمٍ شَيْءٌ فَيَبْتَكِلِي بِتِلَاوَةٍ

**تشریح**

پھر اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے مذہب کے مطابق تشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تشابہات کے نازل کرنا فائدہ تو وقف و تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اس لئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ جو جہالت میں مبتلا کئے جاتے ہیں۔ پس انکی آزمائش یہ ہے

وہ علم سیکھیں اور حصولِ علم میں مشغول ہوں۔ اور دوسری قسم علماء کی ہے۔ پس انکی آزمائش یہ ہے کہ قرآن مجید کی متشابہات اور اسرار کی تلاش اور فکر میں نہ پڑیں جو ان میں ودیعت رکھی گئی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے جس کو رسول کے سوا کوئی دوسرا نہیں جانتا۔ کیونکہ ہر ایک کی آزمائش اسکی تمنا کے خلاف اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش تحصیلِ علم اور اس میں غور و خوض کو ترک کرنا ہے۔ لہذا اس کو اس میں آزمایا جاتا ہے۔ اور عالم کی خواہش ہر چیز پر اطلاع پانا ہوتی ہے لہذا اس کو اس کے ترک کرنے سے آزمایا جاتا ہے۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں شوائع کی طرف سے پہلے ایک اعتراض نقل فرمایا ہے۔ پھر اخاف کی جانب سے اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض :- اے اخاف جب تمہارے نزدیک راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے تو پھر ان آیات متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہوا۔ کیونکہ قرآن مجید تو عمل کرنے کے لئے نازل کیا گیا ہے اور عمل علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جب متشابہات کا علم علماء راسخین کو بھی نہیں ہے تو غیر راسخین کو تو بدرجہ اولے متشابہات کا علم حاصل نہ ہو گا تو پھر متشابہات پر عمل کرنا کیسے ممکن ہو گا اور ان کے نازل کرنا فائدہ کیا ہو گا؟ جواب :- ان آیات متشابہات کو نازل کر کے لوگوں کو تسلیم و رضا پر قائم کرنا اور توقف پر مبتلا کرنا مقصود ہے۔ گویا ان آیات کو نازل کر کے حق تعالیٰ نے امت کی آزمائش کی ہے۔ کیوں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول قسم جاہلوں کی ہے۔ تو انکی آزمائش اس لئے ہے کہ وہ علم حاصل کریں۔

دوسری قسم علماء کی ہے تو انکی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات میں نہ پڑیں اور راز و نیاز کی باتیں معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ کیوں کہ متشابہات قرآن اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز کی باتیں ہیں۔ جن کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا تیسرا کوئی نہیں جانتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب :- جب آپ کے نزدیک اے اخاف علماء راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم نہیں تو پھر ان کے نازل کرنا مفاد کیا ہوا کیونکہ قرآن کریم تو عمل کرنے کیلئے اتارا گیا ہے اور جب علم نہیں ہو گا تو ان متشابہات پر عمل کس طرح ممکن ہو سکے گا۔

جواب :- متشابہات کے نازل کرنا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کیا جائے کہ لوگ یہ اعتقاد رکھیں کہ ان سے باری تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم کو انکی مراد کا علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسانوں میں ایک نوع جاہلوں کی ہے جن کو حکم دیا گیا کہ وہ شریعت کا علم حاصل کریں اور پھر اس پر عمل کریں۔ دوسری قسم علماء کی ہے کہ وہ اپنے علم کے باوجود متشابہات میں بہو پچ کر اپنے آپ کو سرنگوں کر دیں۔ اور ان کے پوشیدہ راز کے معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ یہ وہ راز ہے جو خالق کائنات اور جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے۔ آزمائش ہر ایک کی اس کی خواہش کے خلاف ہوا کرتی ہے۔ جاہل علم سے بھاگتا ہے لہذا

اسے تحصیل علم کی جانب متوجہ کیا گیا۔ اور عالم کی چاہت ہوتی ہے کہ اس کو ہر چیز کا علم حاصل ہو۔ اس لئے اس کو سہہ دانی کے جاں میں پھنسنے سے روک دیا گیا۔ اس طرح دونوں کی آزمائش ہو گئی، ہر ایک کو اپنی اپنی حدود میں رکھ کر عمل کرنا چاہئے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلَى نَوْعَيْنِ نَوْحٌ لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَالْمُتَطَعَاتِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ مِثْلُ الـ  
خَمْرِ فَإِنَّهُ لَا يَقْطَعُ كُلَّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْآخِرِ فِي التَّكْلِيفِ وَلَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ فِي كَلَامِ  
الْعَرَبِ لِمَعْنَى مَا إِلَّا لِيُغْنِيَ التَّرَكُّيبُ وَنَوْحٌ يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لَفَةً لَكِنْ لَا يَعْلَمُ مَرَادَ اللَّهِ تَعَالَى  
لِأَنَّ ظَاهِرَهُ لَا يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى يَدُ اللَّهِ وَجْهُ اللَّهِ وَالرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى  
وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَبِسْمِ هَذِهِ آيَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا  
الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَتَأْوِيلِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالِعْ شَيْخُهُ

تَرْجُمہ

سپر تشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم ہی نہیں جیسے سورتوں کے شروع و آخر میں مقطعات جیسے اَلَمْ۔ حَمْداً کیونکہ مقطعات کا ہر حرف دوسرے سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے۔

اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ کلام عرب میں یہ کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے سوا ترکیب کے۔ اور دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ لغت سے تو معنی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ ظاہری معنی حکم کے مخالف ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ کے یہ اقوال بَکُ اللّٰہُ وَوَجْہُ اللّٰہِ وَالرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی۔ ووجوہ یومئذٍ ناضیۃ الیٰ سربہا ناظرۃ اور ان جیسی دوسری مثالیں، ان کا آیات صفات نام رکھا جاتا ہے۔ اور ظہم انکی تحقیق اور تاویل میں طویل گفتگو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کی ہے وہاں اس کا مطالعہ کر لیجئے۔

تشریح

متشابه کے اقسام :- اصولی طور پر مشابہات دو نوع کے ہیں۔ قسم اول وہ مشابہ ہیں جن کے معنی بالکل معلوم ہی نہ ہوں۔ لغوی معنی ہوں یا مرادی معنی کوئی بھی معلوم نہ ہوں۔ جیسے حروف

مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں موجود ہیں۔ جیسے 'حم'، 'یس'، 'ن' وغیرہ وہ حروف ہیں کہ ان کے لغوی اور مرادی کوئی بھی معنی امت کو معلوم نہیں ہیں۔

حروف مقطعات کی وجہ ششمیہ :- ان حروف کو مقطعات اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان کو کاٹ کاٹ کر الگ الگ پڑھا جاتا ہے۔ اگرچہ کتابت میں سب کو ملا کر ہی لکھا جاتا ہے۔ ان کے معنی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے عرب میں ان کلمات کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب کی جاسکے اس مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

دوسری قسم۔ تشابہات کے لغوی معنی معلوم ہوں مگر حق تعالیٰ کی مراد معلوم نہ ہو کیونکہ تشابہ کے ظاہری

معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَحٰجِبُوْا لِّذٰلِکَ وَجْہَکُمْ (اللہ کا چہرہ) الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (رحمن عرش نشین ہو گیا۔ وجہ یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِلٰی سَیِّدِہَا نَاطِقًا دَکَّجَہُ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کو دیکھ رہے ہوں گے)۔ ان آیتوں میں لفظ ید - وجہ - استوی کے لغوی معنی ہاتھ، چہرہ اور بیٹھنے کے ہیں۔ مگر ان سے باری تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں۔ اسلئے کہ آیت لیس کثرت شئی (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہوا ان آیات میں انسان کے چہرہ کی طرح اللہ تعالیٰ کا چہرہ یا ہاتھ، اور انسان کے بیٹھنے کی طرح اس کا بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ کی مراد اس سے کچھ اور ہی ہے جس کا قطعی علم صرف حق تعالیٰ شانہ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم حاصل نہیں ہے۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے اور ان آیات صفات کی تحقیق و تفسیر و تاویل انکی مشہور کتاب تفسیر احمدی میں مفصل مذکور ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمَصْنُفُ عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِیْمِ الثَّانِیِّ شَرَعَ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِیْمِ الثَّلَاثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِیْقَةُ فَاسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُسْرَیْدَہُ مَا وُضِعَ لَہٗ فَاَللَّفْظُ بِمَازَلَةِ الْجَنْسِ یَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلُ وَالْمَجَازُ وَغَیْرُہُمَا وَقَوْلُہٗ اُسْرَیْدَہُ مَا وُضِعَ لَہٗ فَصَلُّ یُخْرِجُہُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعِیْنُہٗا لِلْمَعْنٰی بِحَیْثُ یَدُلُّ عَلَیْہِ مِنْ غَیْرِ قَرِیْنَةٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِکَ التَّعِیْنُ مِنْ جَہَةِ وَاَضْعُ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لِّغَوِیٍّ وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِیٌّ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَّخْصُوصٍ فَوَضْعٌ عَرَفِیٌّ خَاصٌّ وَاَلَا فَوَضْعٌ عَرَفِیٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِی الْحَقِیْقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَیْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ وَفِی الْمَجَازِ عَدَمُہُمَا فِی الْحَقِیْقَةِ مِنْ غَوَاہِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ یُوصَفُ بِہُمَا الْمَعْنٰی وَالِاسْتِعْمَالُ اِمَّا لِمَجَازٍ اَوْ عَلٰی اَنَّهُ مِنْ خَطَاِ الْعَوَامِ۔

## ترجمہ

اور مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو تقسیم ثالث کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا "حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا موضوع لہ مراد ہو پس لفظ جنس کے درجہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے۔ اور اس کا قول اُسْرَیْدَہُ مَا وُضِعَ لَہٗ "فصل ہے۔ ان دونوں کو حقیقت سے خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو کسی معنی کیلئے متعین کر دینا اس طور پر کہ وہ لفظ ان معنی پر کسی قرینہ کی ضرورت کے بغیر دلالت کرے۔ پس اگر تعین خاص جماعت کی طرف سے ہے تو وضع لغوی کہلاتا ہے اور اگر شارع کی طرف سے ہے تو وضع شرعی اور اگر تعین کسی خاص جماعت کی طرف سے ہے تو وضع عرفی خاص کہا جاتا ہے ورنہ وضع عرفی عام کہا جائے گا۔ الغرض حقیقت میں ان مختلف وضعوں میں کسی ایک وضع کا اعتبار کیا

گیا ہے۔ اور مجاز میں اس کے عدم کا۔ پس یہ دونوں درحقیقت الفاظ کے عوارض ہیں اور کبھی کبھی معانی اور استعمال بھی ان کے ساتھ منصف ہو جاتے ہیں مجازاً یا عوام الناس کی غلطیوں سے۔

**تشریح** مصنف تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام کے بیان سے فراغت کے بعد تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرتے ہیں۔ اس تیسری تقسیم کے تحت بھی چار ہی قسمیں ہیں۔  
۱، حقیقت (۲، مجاز (۳، صریح (۴، کنایہ۔

بہر حال حقیقت۔ بروزن فعلیتہ ہے۔ حق بحق حقا سے اخذ کیا گیا ہے۔ حق بمعنی ثابت۔ حقیقت صفت اور اللفظ اس کا موصوف ہے۔ معنی اللفظہ الحقیقۃ۔ اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کیا گیا ہے۔ جو لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ اس کو حقیقت اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ پر ثابت ہے اور ہر ادھر تجاوز نہیں کیا۔

**شرح کے نزدیک حقیقت کی تعریف**۔ حقیقت اس لفظ کو کہتے ہیں جس کو بول کر اس کے معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں۔

تعریف میں لفظ آرید بھی مذکور ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ استعمال حقیقت و مجاز کیلئے مشروط ہے کیونکہ لفظ وضع کے بعد استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے۔ اور استعمال کے بعد اگر لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے تو حقیقت ہے۔ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہے۔

تعریف میں لفظ کا لفظ بمنزلہ جنس ہے جو مہمل، مجاز اور جس میں استعمال کیا جائے یعنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے اور آرید بہ ما وضع لہ بمنزلہ فصل ہے۔ جس سے مہمل اور مجاز دونوں خارج ہو گئے کیونکہ مہمل معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز میں معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتے بلکہ لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا آرید بہ ما وضع لہ کی قید سے دونوں کے دونوں حقیقت سے خارج ہو گئے۔ وضع کے معنی یہ ہیں کہ لفظ کو کسی ایسے معنی کیلئے متعین کرنا کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بلا کسی قرینہ کے وہ معنی سمجھ میں آجائیں، قرینہ کے دلالت کرنے کی حاجت نہ ہو۔

**وضع کے اقسام**۔ پھر وضع کی چار قسمیں ہیں ۱، وضع لغوی ۲، وضع شرعی ۳، وضع عرفی خاص ۴، وضع عرفی عام۔ کیونکہ لفظ میں معنی کی تعیین باتو وضع لغت کی جانب سے ہو گے یا وضع شرع کی جانب سے یا کسی محکم طاقت کی جانب سے ہوگی۔ یا لفظ کے معنی کی تعیین عوام الناس کی جانب سے ہوگی۔ اول وضع کو وضع لغوی کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے۔

دوسرے کی مثال لفظ صلوة ہے جس کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کیلئے وضع کیا ہے۔ اور تیسرے کا نام وضع عرفی خاص ہے۔ جیسے نماز کی اصطلاح میں لفظ فعل اور اسم اور حرف وغیرہ۔ اور چوتھی قسم کا نام وضع عرفی عام ہے۔ جیسے لفظ دابہ کی دلالت چار پیروں والے جانور کیلئے کی گئی ہے۔

کیا یہ ضروری ہے کہ لفظ مذکورہ چاروں وصفوں کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ شارح نے کہا چاروں اوضاع کیلئے لفظ کا وضع کیا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف ایک وضع کا پایا جانا کافی ہے۔ اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو اس میں وضع کا نہ ہونا ضروری ہے معنیٰ معنیٰ مجازی کیلئے یہ کافی ہے کہ وہ کسی ایک وضع کیلئے موضوع نہ ہو۔ ایسا نہیں ہے کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہو گا۔ جیسے لفظ صلوة بمعنی دعا، حقیقت لغویہ ہے۔ اور جب اس سے مخصوص ارکان کے معنیٰ مراد لئے جائیں گے تو وہ مجاز لغوی ہو گا جبکہ شریعت والوں کے یہاں یہ لفظ صلوة ارکان مخصوصہ کیلئے حقیقت شرعی ہے اور دعا کے معنیٰ میں مجاز ہے۔ اہل لغت صلوة کے معنیٰ ارکان مخصوصہ کے لئے مجاز صرف اسوجہ سے کہتے ہیں کہ ان معنیٰ کیلئے اہل لغت نے اس کو وضع نہیں کیا ہے اگرچہ اہل شرع نے اس کو ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے۔ ممکنہ ہو مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے لحاظ سے موضوع نہ ہونا کافی ہے چاروں وضعوں سے وضع نہ کیا جانا ضروری نہیں ہے۔

**حقیقت و مجاز لفظ کی صفت ہیں۔** مجاز اور حقیقت دونوں لفظ کی صفت بنتے ہیں اور الفاظ ان کے ساتھ متصف ہوتے معنیٰ موصوف بنتے ہیں۔ (اسی وجہ سے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنیٰ میں حقیقت ہے۔ یہ لفظ اپنے معنیٰ میں مجازی ہے۔

وقد یوصف بہما الـ اور کبھی ان دونوں میں حقیقت و مجاز کے ساتھ معنیٰ اور استعمال دونوں متصف ہوتے ہیں معنیٰ معنیٰ اور استعمال معنیٰ دونوں ہی کو حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یہ عوام الناس کی غلطی سے ہوتا ہے یا پھر مجاز ایسا کیا جاتا ہے۔

وَحَكْمُهُمَا وَجُودُ مَا وَضِعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيعًا  
فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْكُنُوا أَسْوَاقَ الْبُيُوتِ وَلَا تَقْرَبُوا الْبُيُوتَ الَّتِي فِيهَا خُصَمَاءُكُمْ بِإِعْتِبَارِ  
الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوعُ وَالزَّانَاوُ عَامٌّ بِإِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُوَ الْمُسْلِمُونَ

**ترجمہ**

اور حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا موضوع لے پایا جائے خواہ خاص ہو یا عام ہو کیونکہ حقیقت خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول یا ایہم الذین آمنوا اسکونوا اور اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقربوا البیوت الّٰتی فیہا خصماءکم فعل کے اعتبار سے خاص ہیں اور وہ پہلی آیت میں رکوع ہے اور دوسری میں زنا ہے اور فاعل کے اعتبار سے عام ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شریعت کے مکلف ہیں۔

**حقیقت کا حکم**۔ ما وضع لہ معنیٰ موضوع لہ کا موجود ہونا۔ یعنی موضوع لہ خاص ہونا یا عام ہوں۔ کیوں کہ حقیقت دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے معنیٰ حقیقی معنیٰ خاص بھی ہوتے

**تشریح**

ہیں۔ اور عام معنی بھی حقیقت ہو سکتے ہیں ان میں باہم کوئی منافات نہیں ہے۔  
 معنی کے خاص اور عام ہونے کی دلیل :- شارح نے اس کے ثبوت میں آیت **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**  
**اَكْعُوا** کو پیش کیا ہے۔ دوسری آیت **وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ** کو ذکر کیا ہے۔ دونوں فعل کے اعتبار سے خاص ہیں۔ پہلی آیت  
 رکوع کے معنی میں خاص ہے۔ اور دوسری آیت زنا کے معنی میں خاص ہے۔ اور فاعل کے لحاظ سے عام ہے۔ یعنی مسلمانوں  
 میں جو لوگ افعال کے مکلف ہیں وہ تمام کے تمام ان کے مخاطب اور مکلف ہیں۔ رکوع کے حقیقی معنی اغما اور جھکنے کے  
 ہیں۔ اور زنا کے معنی حقیقی ایک فرج کا دوسری فرج میں داخل کرنا ہے۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِّمَا أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَيْ اسْمٌ لِّكُلِّ لَفْظٍ أُسْرِدَ  
 بِهِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَاحْتِزَانِ  
 بِهِ عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَمْرِ فِي السَّمَاءِ وَمِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَغَنِ الْهَزْلِ فَإِنَّهُ  
 وَإِنْ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ لَكِنَّ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَكِنْ يُدْكَرُ قَيْدٌ كَوْنُهُ عِنْدَ قِيَامِ  
 قَرِيبَةٍ لِأَنَّ الْغَرَضَ هَهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ إِسْرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهِ وَالْقَرِيبَةُ  
 إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهَكَمَ السَّامِعُ وَهُوَ أَمْرٌ مَّا ائْتَدَّ عَلَى أَنَّهُ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا  
 فِي الْآخِرِ بَحْثُ الْمَجَازِ -

## ترجمہ

اور بہر حال مجازہ لفظ ہے جس سے اس کا غیر موضوع لہ معنی مراد ہو اس مناسبت کی وجہ سے  
 جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع

لہ مراد لیا جائے۔ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے۔ اور مناسبت کی قید سے مثلاً لفظ امر  
 بول کر السماء مراد لیں جس میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ احتراز کیا گیا ہے نیز اس قید سے ہزل کیونکہ ہزل میں اگرچہ  
 لفظ سے غیر موضوع لہ معنی مراد لیا جاتا ہے مگر کوئی مناسبت اصلی معنی اور ہزل کے معنی میں نہیں ہوتی۔ مگر مصنف  
 نے مجاز کی تعریف میں عند قیام قریبہ کی قید نہیں لگائی۔ اس لئے کہ مصنف کی عرض اس جگہ متکلم کے ارادے  
 کے اعتبار سے مجاز کا بیان مقصود ہے اور یہ مقصد مصنف کے مذکورہ بیان سے پورا ہو جاتا ہے اور قریبہ کی ضرورت ملح  
 کے سمجھنے کیلئے ہوتی ہے اور یہ زائد چیز ہے۔ اس کے علاوہ اس کا بیان مجاز کی آخری بحث میں آ جائے گا۔

## تشریح

مجاز کی تعریف :- ماتن نے فرمایا مجاز اس لفظ کا نام ہے جسکو بول کر غیر موضوع لہ  
 معنی کا ارادہ کیا جائے مگر شرط یہ ہے کہ معنی موضوع لہ اور ان معنی کے درمیان جن معنی  
 میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہے کوئی مناسبت موجود ہو۔ لاجل مناسبت کی قید سے احتراز  
 کرنا مقصود ہے اُن معنی سے جن میں اور حقیقی معنی میں کوئی مناسبت نہ ہو۔





وضع کیا گیا ہے اور شرع میں ارکان مخصوصہ کیلئے یعنی لفظ (الصلوة) بحیث لغت کے دعار کے معنی میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے۔ یہ معنی اس کے موضوع لہ ہیں اور لفظ (الصلوة) ارکان مخصوصہ پر مجاز ہے کیونکہ یہ غیر موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ جملہ میں غیر موضوع لہ ہے۔ اور لفظ (الصلوة) دعار کے معنی میں مجاز ہے کیونکہ دعار اس کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ان معنی کیلئے مطلقاً وضع نہیں کیا گیا۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ جن معنی کے لئے استعارہ کیا گیا ہے اس کا ثبوت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی خاص اور عام ہونے میں مجاز حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اپنے تمام علاقات کو ایک وقت میں شامل ہو یا بس طور کے لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، محل، اور وہ چیز جس کا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ امر جس کی طرف لوٹنا اسی طرح اس کا لازم، ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سارے امور ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے لفظ صانع سے وہ تمام اشیاء مراد ہوں گی جو اس میں داخل ہوتی ہیں پس ایسا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

## تشریح

واما الکے مجازہ الخ۔ اور بہر حال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیء" اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے، یہ عبارت ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف مجاز بالزیادۃ کو شامل نہیں ہے کیوں کہ آیت میں مذکورہ لفظ سے کوئی چیز مراد نہیں ہے۔ موضوع لہ مراد ہے نہ غیر موضوع لہ مراد ہے۔ پس جب کاف سے معنی غیر موضوع لہ مراد نہیں تو مجاز نہیں۔ حالانکہ مجاز بالزیادۃ کو سب نے مجاز تسلیم کیا ہے اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو شامل نہیں۔ فیصدی علیہ ایضاً الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ مجاز بالزیادۃ پر صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "لیس کمثلہ شیء" میں کاف سے ان معنی کا ارادہ نہیں کیا گیا جن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے کیونکہ کاف کو تشبیہ کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا تشبیہ کے معنی اس کے موضوع لہ ہیں۔ تاکید اور زیادتی کے لئے کاف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا مجاز بالزیادۃ مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

سوال :- سوال یہ ہے کہ مجاز بالزیادۃ مجازی معنی ہیں تو اس کے معنی حقیقی معنی تشبیہ کے معنی کے درمیان اتصال ہونا چاہئے جبکہ تشبیہ اور تاکید کے درمیان کوئی اتصال نہیں پایا جاتا۔

لکن لا بد فی تعریف الحقیقۃ الخ۔ شارح نے کہا حقیقت و مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا افا کرنا ضروری تھا۔ یعنی یہ کہنا چاہئے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے موضوع لہ ہیں۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ معنی اس کے موضوع لہ نہیں ہیں۔ کیونکہ حیثیت کی قید کے بغیر دونوں تعریفیں جامع اور مانع نہ رہیں گی۔

فان لفظاً الصَّلَوةُ إلّا: اس لئے کہ لفظ صَلَوة کے معنی لغت میں دُعا رکینے و وضع کیا گیا ہے۔ اور یہی لفظ صَلَوة شرع میں ارکان معلومہ مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ پس لفظ صَلَوة لغت کی حیثیت سے دُعا کے معنی میں حقیقت ہے۔ اس حیثیت سے کہ لفظ صَلَوة کے معنی دُعا کے اس کے دو موضوع لاء ہیں۔ اور موضوع لاء کی حیثیت سے معنی مراد لئے گئے ہیں۔ اور صَلَوة کا لفظ ارکان کے معنی میں مجاز ہے اس حیثیت سے کہ لغت میں ارکان مخصوصہ کے لئے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

اور صَلَوة کے معنی ارکان مخصوصہ کے حقیقت ہیں، شرع کی حیثیت سے۔ کیونکہ صَلَوة کو ارکان معلومہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لہذا اس حیثیت سے یہ معنی اس کے موضوع لاء ہیں اور دُعا کے معنی میں شرع کی حیثیت سے مجاز ہیں کیونکہ شرع میں اس کو دُعا کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وحکمہ وجود ما استدعی لہ إلّا: مجاز کا حکم :- وہ معنی جن کے لئے اس لفظ کو استعارہ کیا گیا ہے یعنی مجاز استعمال کیا گیا ہے وہ موجود ہوں خواہ وہ معنی خاص ہوں یا عام ہوں۔ خاص کی مثال اولاً مستم النساء ہے۔ اس میں لیس سے جماع مراد لیا گیا ہے اور یہ معنی خاص ہیں۔ مثال عام کی حدیث شریف لا تتبعوا الدہم بالدہم و لا الصاع بالصاعین دہم ایک درہم کو دہم کے بدلے فروخت مت کرو، اور نہ ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں فروخت کرو۔ حدیث میں لفظ کی حقیقت ایک پیمانہ (صاع) ہے جس سے پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے مجازی معنی مایدخل فی الصاع کے ہیں۔ یعنی وہ چیز جس کو اس برتن کے اندر بھر دیا جائے یعنی منظورف کے ہیں۔ اور اس جگہ نفس برتن مراد نہیں ہے بلکہ برتن کے اندر جو چیز داخل ہو یعنی منظورف مراد ہے۔ اور یہ عام ہے۔ تمام وہ چیزیں داخل ہیں جن کو اس ظرف کے اندر بھر دیا جائے۔ غلہ ہو یا اس کے علاوہ چیز ہو۔

غلام کلام یہ کہ جس طرح حقیقت عام اور خاص دونوں ہوتی ہے اسی طرح مجازی معنی بھی عام اور خاص دونوں ہو سکتے ہیں۔

مجاز کے عام ہونیکا مطلب :- شارح نے فرمایا لیس المراد بکون المعجنا عامًا إلّا: مجاز کے عام ہونے کا معنی یہ ہرگز نہیں کہ مجاز کے جتنے علاقے ہیں تمام علاقے ایک لفظ میں پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اس سے حال اور محل دونوں مراد ہوں اور ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو اور مایول کا علاقہ بھی۔ اسی طرح لازم و ملزوم، علت و معلول سب کے سب مراد ہوں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے عام ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے تمام علاقے مراد لئے جائیں۔ اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو جن میں وہ علاقہ پایا جاتا ہے۔ جیسے لفظ صاع کے حقیقی معنی ظرف اور برتن کے ہیں جس سے چیزوں کی پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے معنی مجازی "مایدخل فی الصاع" کے ہیں۔ وہ چیزیں جو اس برتن کے اندر بھری جاتی ہیں اور ناپی جاتی ہیں۔ پس اس جگہ لفظ صاع بول کر "مایدخل فی الصاع" مراد لیا گیا ہے۔ یعنی حال اور اس کے تمام افراد یہاں مراد لئے گئے ہیں جیسے غلہ اور تمام وہ چیزیں جو اس برتن میں بھر کر خریدی اور بیچی

جاتی ہیں۔ اس ایک علاقہ کو نوٹ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علاقہ تو حال و محل کا ہے اور محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اب آئندہ جو چیزیں بھی حال بنیں گی وہ اس حکم میں داخل ہوں گی۔ یہی مجاز کے عام ہونے کا مطلب ہے۔ یعنی اس نوع کے تمام افراد کو شامل ہونا۔ اور یہ عموم صہارے نزدیک درست ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يُضَاهِي فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَدُّهِ الْحَقِيقَةِ وَالضَّرُورَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتَرْقَعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ لَكُنْ لَهَا حَقِيقَةٌ بَلْ لَدَلَالَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى تِلْكَ كَمَا لَفَتْ وَاللَّامُ فِي الْمَفْرُودِ الْغَيْرِ الْمَعْمُودِ وَتَوَعُّدِ الْمَكْرُوفِ فِي سِيَاقِ النَّعْيِ وَضَرْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكُونِ الصِّغَةِ صِفَةً جَمْعٍ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَإِذَا وَجَدْتُمْ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ الْيَضَاءُ عَامًّا إِذَا لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُومِ أَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَا نَعَا عَيْنُهُ وَكَيْفَ يَقَالُ إِنَّهُ ضَرُورِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَلٌ عَنِ الضَّرُورَةِ - لَا يَقَالُ إِنَّ الْمَقْضَى وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرًا مَعَ أَنَّ ضَرُورِيٌّ بِالْإِتْفَاقِ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ بِدَلَالَةِ نَقُولِ إِنَّهُ مِنْ أَقْسَامِ الْأَسْتِدْلَالِ فَالضَّرُورَةُ شَرْطٌ مَرْجِعٌ إِلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَجَازِ مِنْ أَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَكَانَتْ الضَّرُورَةُ رَاجِعَةً إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى مُنْزَلٌ عَنْهَا هَكَذَا قَالُوا وَإِنْ نَصَّحْتُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يُلْفِظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ لِرِعَايَةِ بَلَاغَاتٍ وَمَنْ سَبَّاحَاتٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَكِنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنَى أَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَصَوِّرَ أَوْ لَا إِلَى الْحَقِيقَةِ فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمَّ عَمَلُهُ عَلَيْهَا فَحِينَئِذٍ يَصَوِّرُهَا إِلَى الْمَجَازِ -

## ترجمہ

ادراام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری ہے۔ کلام میں مجاز کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت متعذر ہو۔ اور ضرورت مقدر ہوتی ضرورت کے مطابق۔ اور ضرورت خصوص کے ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم ثابت نہ ہو گا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حقیقت ہے بلکہ ان معنی حقیقی پر دلالت کرنیوالی چیزیں ہوتی ہیں جو لفظ سے زائد ہوتی ہیں جیسے صیغہ مفرد میں الف لام غیر عہد کا داخل ہونا، ایسے ہی مکہ کا نفعی کے تحت داخل ہونا، یا اس لفظ کا کوئی اب اوصاف لایا جائے جو عام ہو یا یہ صیغہ جمع کا ہو یا اس لفظ کے معنی جمع کے ہوں۔ جب یہ علامتیں اور دلالتیں لفظ مجاز میں پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا کیونکہ حقیقت کیلئے عام ہونا کوئی شرط نہیں ہے اور نہ یہ شرط ہے کہ مجاز عموم سے مانع ہو۔ اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مجاز ضروری

ہے۔ حالانکہ یہ کتاب اللہ میں بکثرت وارد ہے اور باری تعالیٰ ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مقتضائے نص قرآن کریم میں بکثرت واقع ہے باوجودیکہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضائی استدلال کے اقسام میں سے ہے۔ پس وہاں پر ضرورت استدلال کرنے والے کی طرف لومٹی ہے۔ متکلم کی طرف نہیں راجع ہوتی۔ اور مجاز لفظ کی قسموں میں سے ہے۔ پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی۔ اور متکلم اللہ تعالیٰ ہے جو ضرورت سے پاک ہے۔ حضرات علمائے ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے بلاغت و خاص مناسبت کی رعایت کرنے کی وجہ سے مجاز کا حکم کرتا ہے۔ جو مناسبت اور بلاغت کی حقیقت میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن سامع اور مخاطب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت پر محمول کرے۔ جب حقیقت پر محمول کرنا ٹھیک نہ ہو تب مجاز پر حمل کرے۔

## تشریح

امام شافعیؒ کا اختلاف :- امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب کسی مجبوری اور ضرورت سے رجوع کیا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدور ہوتی ہے اور یہ ضرورت لفظ کے معنی خاص سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عموم کے جمیع افراد کو شامل ہونا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدور مانی جاتی ہے۔

احناف کا قول :- ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں مذکورہ عمومیت نوعیہ کو لازم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ خفی اس کی حقیقت ہے ورنہ لازم آتا کہ ہر حقیقت عام ہوتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، حقیقت خاص ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت کے عام ہونے میں ایک دلالت ہوتی ہے جو حقیقت سے زائد ہوتی ہے۔

وہ علامتیں جو عموم پر دلالت کرتی ہیں وہ یہ ہیں دا، اسم نکرہ پر الف لام کا داخل ہونا ۲، نکرہ کا تحت النفی داخل ہونا ۳، صیغہ میں کوئی وصف ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے ۴، صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا ۵، صیغہ میں جمعیت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ وہ اگرچہ لفظوں میں مفرد ہی کیوں نہ ہو۔

لہذا کسی لفظ میں جب مذکورہ علامتیں پائی جائیں گی تو ان علامتوں کی وجہ سے اس لفظ کے مجازی معنی میں عمومیت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت عموم کیلئے شرط نہیں۔ اور نہ ہی مجاز عموم سے مانع بنتا ہے۔ گویا معنی عام کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا مشروط نہیں اور نہ ہی مجازی ہونا عموم سے مانع ہے۔ بلکہ مذکورہ بالا پانچوں علامتوں میں سے جب کوئی علامت پائی جائے گی تو وہاں عموم پایا جائے گا لفظ کے معنی خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں۔ مزید بڑھ کر شارح نے کہا ”کیف یقال انہ ضروری“ امام شافعیؒ یہ کیسے کہتے ہیں مجاز تو ضرورت کے تحت استعمال کیا جاتا ہے۔ جبکہ ضرورت عاجز ہونے کی علامت ہے۔ اور حق تعالیٰ کی کتاب میں بھی اس کا استعمال بکثرت موجود ہے۔ اور یہ تسلیم شدہ ہے کہ باری تعالیٰ ہر ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ جیسے حق تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں فرمایا ”لاطفی لہما جعلنا فیہما لغاریۃ“ جب پانی نے سرکشی

کی توہم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا، اس جگہ لفظ طغی اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ طغی کے معنی مجازی مراد ہیں۔ جب پانی کثیر ہو گیا تو ہم نے نوح اور انکی قوم کو کشتی میں سوار ہونیکا حکم دیدیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں "فوجدنا فیہا جلا سنا ایوید ان ینقض" فاقامہ "مذکور ہے۔ جبکہ جبار (دیوار) عین ذی رواج چیز ہے اس کے اندر نہ جس حرکت ہے نہ ارادہ کی کوئی چیز۔ مگر قرآن نے "یرید ان ینقض" فرمایا ہے کہ دیوار کے ٹوٹنے کا ارادہ کر لیا۔ دیوار تو حوادث زمانہ اور مرور زمانہ سے جو بوسیدہ ہو کر گرنے کے قریب ہو گئی تھی۔ حاصل یہ کہ ارادہ نقض کی نسبت جبار کی جانب حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے۔ معلوم ہوا مجاز کا استعمال خود کلام اللہ میں موجود ہے پھر عجز اور ضرورت کے کیا معنی بلکہ یہ تو صفت ہے اور قادر الکلامی کی علامت، اور نقض فی الکلام کی لسانی کہ موقع محل کی نزاکت کے لحاظ سے لفظ میں پُر تاثیر معنی کا استعمال کیا جائے۔

لا یتقال لہ اے اخات تم نے مجاز کو ضروری ہونے سے خارج کرنے کے لئے کہا۔ مجاز کا استعمال قرآن مجید میں بکثرت موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ضرورت اور محذوری سے پاک ہیں۔ اس پر نقض وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں اقتضاء النص کا بھی بکثرت استعمال کیا گیا ہے اور اقتضاء النص کا ضروری ہونا سب مانتے ہیں کہ مقتضائے نص کو ضرورت سے ہی مقدار مانا جاتاہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کا فرمان ہے فخر بن رقبۃ تا کہ بس تم ایک غلام کو آزاد کرو۔ اس آیت میں کفارۃً ظہار کا حکم ہے اور رقبہ عام ہے ملوک اور غیر ملوک کو۔ کفارہ میں مظاہر اپنی ملکیت سے آزاد کر سکتا ہے۔ اس ضرورت سے اس مقام پر رقبہ کے بعد ملوک کا لفظ مقدار مانا جائیگا اور کہا جائے گا کہ کفارۃً ظہار میں مظاہر اپنا ملوک غلام آزاد کرے۔ ثابت ہو گیا کہ اقتضاء ضرورت سے ثابت ہے اور قرآن میں مذکور ہے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ کلام خداوندی میں ضرورت کا کوئی موقع نہیں ہے۔ الجواب ۱۔ شارح نے اعتراض نقل کرنے کے بعد لا نا قول اللہ سے اس اشکال کو دفع کیا ہے۔ فرمایا۔ مقتضائے نص کا تعلق استدلال سے ہے تو مقتضائے نص استدلال کی اقسام میں سے ہوا۔ اس لئے جو استدلال کر بیگا ضرورت اس کو پیش آئے گی نہ کہ شکم کو۔ اور استدلال کر نیوالا محتمل اور مجتہد ہے تو دوسرے لفظوں کو مقدار ماننے کی ضرورت مجتہد کی ہے جو بوقت استدلال اس کا ضرورت مند ہوتا ہے۔ نہ کہ شکم کو اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ استدلال کر نیوالا بندہ ہے اور شکم باری تعالیٰ ہیں۔ لہذا ضرورت بندے کو ہوئی نہ کہ شکم یعنی باری تعالیٰ کو۔ اس لئے قرآن میں مقتضی کے واقع ہونے سے الشرب العزت کی تقدیس اور تنزیہ بالکل متاثر نہیں ہوتی بلکہ اس کا منہ ہونا اور پاک ہونا ہر حال میں ثابت رہے گا اس لئے مقتضاء کو قرآن میں مذکور ہونے کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو وہ لفظ کی ایک قسم ہے۔ جس طرح لفظ کی ایک حقیقت ہے اسی طرح مجاز بھی ایک قسم ہے اور مشکم خدا کی ذات ہے جبکہ خدا کی ذات ضرورت سے بری اور منزہ ہے پس ثابت ہوگا کہ مجاز

ضروری نہیں۔ یعنی مجاز ضروری ثابت نہیں ہوتا۔

**مجاز کیمتعلق شارح محی رائے** :- اور انصاف کی بات یہ ہے کہ حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مشکل مجاز کا حکم کرتا ہے اور اس میں اس کی بہت سی مصالح پیش نظر ہوتی ہیں مثلاً کبھی فصاحت و بلاغت مقصود ہوتی ہے یا مجاز میں ایسی مناسبت ہوتی ہے جو حقیقت میں نہیں ہوتی اس لئے مشکل ان مناسبتوں کی وجہ سے مجاز کا حکم کرتا ہے مگر کلام کے سننے والے کے لئے ضروری بات یہی ہے کہ اولاً وہ کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کرے۔ اور جب حقیقت پر محمول کرنا دشوار ہو تب مجاز کی جانب رجوع کرے یعنی کلام کو مجاز پر محمول کرے تاکہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے۔

وَلِهَذَا اجْعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ عَامًا فَمَا يَحْتَكُّهُ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَجَازَ لِيَكُونَ عَامًا  
جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ رِوَاةِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيعُوا الدَّهْمَ  
بِالدَّهْمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ عَيْنٍ عَامًّا فَمَا يَحْتَكُّهُ الصَّاعُ وَيُجَادِرُهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَيْسَتْ  
بِمُرَادَةٍ اتِّفَاقًا إِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِي يَكُونُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعِ غَيْرِ فِي الشَّرْعِ بَعْدَ  
فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا أَعْمًا يَحْتَكُّهُ فَالشَّافِعِيُّ يَقْدِرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ أَيْ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ  
الْحَالِ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِ فِي الصَّاعِ عَيْنٍ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُونُ إِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نَعْنِي بِكُلِّ  
مَا يَحْتَكُّهُ أَيْ لَا تَبِيعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ عَيْنٍ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا  
أَوْ غَيْرَهُ هَذَا مَا قَالُوا وَقَدْ أُعْزِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيحِ بِأَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِمَعْنَى الْمَجَازِ إِفْتَاءً  
عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ يَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ وَأَمَّا تَقْدِيرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيثِ فَبِنَاءً عَلَى أَنَّ الظَّمَّ عِلَّةٌ  
لِحُرْمَةِ التَّرَبُّوعِ عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي الْجَبْصِ وَالتَّوَسُّةِ لَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ لَا يَنْعَمُ۔

## ترجمہ

اسی لئے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو جمع مایکل فیہ میں محمول کیا ہے۔ یعنی اس لئے کہ مجاز عام ہوتا ہے۔ ہم نے اس روایت میں جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لَا تَبِيعُوا الدَّهْمَ بِالدَّهْمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ عَيْنٍ (ایک درہم کو دوسروں اور ایک صاع کو دوسروں کے بدلے مت فروخت کرو) میں صاع کو عام مانا ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو صاع میں بھری ہو۔ کیونکہ اس حدیث میں حقیقت تو بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ کٹری کا بنا ہوا ایک صاع کو دوسروں کے بدلے بیچنا شرعاً جائز ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ مایکل فی الصاع کو مجازاً مراد لیا جائے۔ پس امام شافعیؒ لفظ طعام مخذوف مانتے ہیں۔ یعنی وہ فرماتے ہیں کہ وہ کھانا جو ایک صاع بھر کر ہو دوسرا بھر کر کھانے کے بدلے مت فروخت کرو۔ اس لئے کہ مجاز ان کے نزدیک خاص ہوتا ہے۔ اور ہم ہر وہ چیز مقدار مانتے ہیں کہ جو صاع میں داخل

ہو یعنی تم اس چیز کو جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر چیز کے بدلے مت فروخت کرو۔ برابر ہے کہ بھری جانیوالی چیز طعام ہو یا طعام کے علاوہ دوسری چیز ہو۔ یہی ہمارے علماء نے کہا ہے۔ لیکن تلوح میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت جناب امام شافعیؒ کی طرف خالص بہتان ہے۔ انکی کتابوں میں ہم نے کہیں نہیں پایا۔ اور بہر حال حدیث شریف میں طعام مقدر ماننا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ربوا کے حرام ہونے کی اصل وجہ امام شافعیؒ کے نزدیک طعام ہی ہے لہذا کچھ چونائیں قضاصل حرام نہیں ہے اس وجہ سے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

اسی لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو مایحلہ پر حمل کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

**تشریح**

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ حدیث "لا تبیعو الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" کہ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت فروخت کرو۔ میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیونکہ صاع کے حقیقی معنی اس برتن کے ہیں جس میں بھر کر اشیاء کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اور یہ برتن عام طور پر کلڑی کا ہوتا تھا۔ اس برتن کا دو برتنوں کے عوض فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے جب کہ حدیث میں صراحت سے اس کو منع کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ حدیث سے نفس برتن کی بیع مراد نہیں ہے۔ لہذا لفظ صاع کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی میں "مایحل فی الصاع" یعنی مفرد و اور وہ شئی جو صاع کے اندر داخل ہو۔ اور اس پیمانے کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو۔ یہی معنی مجازی ہیں اور احناف کے نزدیک یہ معنی عام ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مجازی معنی خاص ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک خاص معنی مراد ہیں یعنی اجناس مطلب یہ ہے کہ وہ غلہ جو ایک صاع ہو اس غلہ کو اسی طرح کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا منع ہے۔ احناف کے نزدیک مجاز چونکہ عام ہے اس لئے ان کے نزدیک ہر وہ چیز مراد ہے جس کا صاع کے ذریعہ لین دین کیا جاتا ہو۔ اب وہ خواہ غلہ ہو یا کوئی دوسری چیز۔

**صاحب تلوح کا اعتراض :-** فرمایا۔ امام شافعیؒ پر یہ کہنا کہ وہ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں ان پر یہ ایک طرح کا بہتان ہے کیونکہ شوافع کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو انکی کتابوں میں اس کا تذکرہ ضرور کیا جاتا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ اگر امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل ہیں تو صاع والے مسئلے میں صاع کو صرف طعام پر کیوں محمول کیا گیا ہے۔ جب کہ "محل مایحل فیہ تو بہر مفرد مراد ہونا چاہئے طعام ہو یا غیر طعام۔

**جواب :-** حدیث میں صاع سے صرف طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ طعام ربوا کی علت ہے اور طعام میں چونکہ ہر علت ربوا کی موجود ہے۔ اسی طرح ایک صاع طعام کو دو صاع طعام کے ذریعہ بیع کرنے کو ناجائز قرار دیا



اور جن چیزوں پر علت طعام نہیں پائی جاتی۔ جیسے چونہ گج وغیرہ تو امام شافعی کے نزدیک ان چیزوں میں ربوا اور  
تفاضل ناجائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ایک صانع، چوئے کو دو صاں چوئے اور گج کے بدلے بچا جائے تو درست ہوگا

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمَعْنَى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هَذَا عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ  
وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ لَا تَسْقُطُ وَلَا يَنْشِئُ عَنْهَا صَدَقٌ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِي  
فَإِنَّهَا يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ عَلَيْهَا وَيَصِحُّ أَنْ يَنْفَرَّ عَنْهُ يَقْرَأُ لَابَّ أَبَّ وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ إِنَّهَا  
لَيْسَ بِأَبٍ بِخِلَافِ الْجَوِّ فَإِنَّهَا يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ إِنَّهَا أَبَّ وَيَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ إِنَّهَا لَيْسَ بِأَبٍ وَكَذَا  
الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ عَلَيْهِ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَإِنَّهَا  
يَصِحُّ أَنْ يَقَالُ إِنَّهُ أَسَدٌ وَأَنْ يَقَالُ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَمَعْنَى أَمْكِنَ الْعَمَلُ سَقَطَ  
الْمَجَازُ هَذَا أَصْلُ كَبِيرٌ لَنَا يَنْفَرُّ عَنْهَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ أَوْ مَا دَامَ أَمْكِنَ الْعَمَلُ  
بِالْمَعْنَى الْحَقِيقَةِ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةُ لِأَنَّهَا مُسْتَعَارَةٌ وَالْمُسْتَعَارَةُ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلُ  
فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعِزْمِ أَوْ يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَذْكُورَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ  
يُؤْخَذُ كُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ مَحْمُولًا عَلَىٰ مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمَنْعَقِدُ فَفَقَطَ لِأَنَّ  
حَقِيقَةَ هَذَا اللَّفْظِ دُونَ مَعْنَى الْعِزْمِ حَتَّىٰ يَشْمَلَ الْغُمُوسَ وَالْمَنْعَقِدُ أَجْمَعًا لِأَنَّ عِبَارَةً  
وَالْمَجَازِ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيقَةَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْيَمِينَ ثَلَاثَ لَعَوٍ وَغُمُوسٍ وَمَنْعَقِدَةٍ فَالْفِعْلُ  
أَنْ يَحْلُفَ عَلَىٰ فِعْلِ مَا ضَرَّكَ بَأْظَانًا إِنَّهُ حَقٌّ وَلَا رَاسْمَ فِيهِ وَلَا كَفَاسَةً وَالْغُمُوسُ  
أَنْ يَحْلُفَ عَلَىٰ فِعْلِ مَا ضَرَّكَ بَأْظَانًا عَمْدًا وَفِيهِ الْأَشْمُ دُونَ الْكَفَاسَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ  
فِيهِ الْكَفَاسَةُ أَيْضًا وَالْمَنْعَقِدَةُ أَنْ يَحْلُفَ عَلَىٰ فِعْلِ أَبَّ فَإِنْ حَنَفَ فِيهِ يَجِبُ الْأَشْمُ  
وَالْكَفَاسَةُ جَمِيعًا بِالِاتِّفَاقِ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ  
نَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤْخَذُ كُمْ اللَّهُ بِالْفِعْلِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كُمْ بِمَا  
كَسَبْتُمْ فَلَوْ بَكْرَةً وَقَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ وَكَانَ يُؤْخَذُ كُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ  
فَالْكَفَاسَةُ الْأَيُّ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ مَعْنَاهُ وَمَعْنَى بِمَا  
كَسَبْتُمْ فَلَوْ بَكْرَةً وَاحِدٌ فَيَشْمَلُ كِلَا الْأَيْتَيْنِ الْغُمُوسَ وَالْمَنْعَقِدَةَ جَمِيعًا وَالْمَوْخَذَةَ  
فِي الْمَائِدَةِ مَقْبُولَةٌ بِالْكَفَاسَةِ فَتُحْمَلُ عَلَيْهِمَا الْمَوْخَذَةُ وَالْمَطْلَقَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي  
الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْأَشْمُ وَالْكَفَاسَةُ فِيهِمَا فَيُطْبَقُ بَيْنَ الْأَيْتَيْنِ بِهَذَا التَّمِيزِ وَخَرَجَ  
لِقَوْلِهِ إِنَّ مَعْنَى الْعِزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازِيٌّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ تَعْرِفُوا بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ وَالْحَقِيقَةُ  
هُوَ الْمَنْعَقِدَةُ فَفَقَطَ فَإِنَّهُ الْمَائِدَةُ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ الْكَفَاسَةَ فِي الْمَنْعَقِدَةِ فَفَقَطَ بِخِلَافِ

مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ قَاتِلًا عَاثًا لِلْعُمُوسِ وَالْمُنْعِقِدَةِ جَمِيعًا وَالْمُؤْ أَخَذَ قُ فِيهَا  
مُطْلَقَةً فَتَصَوَّرَ الْمَالُ الْفَرْدَ الْكَامِلَ وَهُوَ الْمُؤْ أَخَذَ قُ الْأُخْرَوِيَّةُ فَيَكُونُ إِلَّا ثُمَّ فِي الْعُمُوسِ  
وَالْمُنْعِقِدَةِ جَمِيعًا هَذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيءُ هَذَا فِي بَحْثِ الْمَعَاذِرَةِ  
أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

## ترجمہ

اور حقیقی معنی اپنے مستثنیٰ (بمصدق) سے ساقط نہیں ہوتے۔ بخلاف مجاز کے حقیقت اور مجاز کے معلوم کرنے کی یہ بہترین علامت ہے۔ عبارت سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی لفظ سے ساقط نہیں ہوا کرتے۔ نہ ہی اپنے مصداق سے جدا ہوتے ہیں۔ بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ صادق بھی آجاتے ہیں اور جدا بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے مگر اس کو بیٹے باپ کہنا صحیح نہیں ہے (یہ معنی حقیقی کی مثال ہے) برخلاف دادا کے کہ اس کو اب کہنا صحیح ہے۔ اور باپ نہیں ہے۔ کہنا بھی صحیح ہے (یہ معنی مجازی کی مثال ہے) اسی طرح ایک معلوم شکل کو اسد کہنا صحیح ہے۔ مگر بیس باسد کہنا صحیح نہیں ہے (معنی حقیقی کی دوسری مثال ہے) اس کے برخلاف ربل شجاع کے لئے اسد کہنا بھی صحیح ہے اور اسد نہیں ہے کہنا بھی درست ہے۔ اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنی مجازی ساقط ہو جائیں گے۔ یہ ہمارا (احناف کا) بڑا قاعدہ ہے۔ اس پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنی مجازی کا اعتبار کرنا ساقط ہوگا۔ کیوں کہ معنی مجازی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار چیز اصل کے مقابل اور مزاحم نہیں ہو سکتی پس عقد کے معنی مایعقد کے ہوں گے۔ عزم کے نہ ہوں گے۔ یعنی وہ لفظ "عقد" جو اللہ تعالیٰ کے قول وَلَکُمْ یَوْمًا یُؤْخِذُ کُمْ مَبَہَا عَقْدُ تَمَّ الْإِیمَانُ میں مذکور ہے "مَا یَنْعِقِدُ" پر محمول ہوگا۔ یعنی اس کے معنی صرف یمین منعقدہ کے ہوں گے۔ اس لئے کہ اس لفظ کے یہی حقیقی معنی ہیں۔ عزم کے معنی نہ ہوں گے۔ تاکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو جائے۔ کیوں کہ یہ اس کے معنی مجازی ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق و تفصیل یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، غموس اور منعقدہ۔ پس یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کر کے قسم کھائے۔ اس میں گناہ و کفارہ دونوں نہیں ہیں۔ یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصد جھوٹی قسم کھائے۔ اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ ہے مگر کفارہ نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک گناہ اور کفارہ دونوں ہیں۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ فعل مستقبل پر قسم کھائے۔ پس اگر اس میں جانت ہو گیا تو اس کو بالاتفاق گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے پس سورہ بقرہ میں فرمایا "لَوْ یُؤْخِذُکُمْ وَہُ بِاللُّغُو فِی رِیمَا لَکُمْ وَلَکِن یُؤْخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ" اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا "وَلَکِن یُؤْخِذُکُمْ تَمَّ الْإِیمَانُ فَکَفَّارَتُہُ"۔ الابیۃ۔ لہذا امام شافعی نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "بما کسبت قلوبکم" کے معنی ایک ہیں۔ لہذا دو آیتیں یمین غموس اور

ہیں منعقدہ دونوں کو شامل ہیں۔ اور مؤاخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پس اسی مؤاخذہ مقیدہ پر مؤاخذہ مطلقہ کو معمول کیا جائے گا۔ جس کا ذکر سورہ بقرہ میں آیا ہے۔ چنانچہ دونوں قسموں میں (یعنی غموس و منعقدہ میں) گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ پس اس طریقہ پر دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بما عقدتم الایمان میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں۔ اور حقیقی معنی صرف یمن منعقدہ ہے۔ لہذا سورہ مائدہ والی آیت بتلاتی ہے کہ کفارہ صرف یمن منعقدہ میں ہے۔ اس کے برخلاف سورہ بقرہ والی آیت ہے۔ بما کسبت قلوبکم کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر اس آیت میں مؤاخذہ مطلق ہے۔ لہذا فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا۔ اور مؤاخذہ کامل اخروی مؤاخذہ ہے۔ لہذا گناہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں میں ہوگا۔ اس میں جتنی تحریر ممکن ہے وہ پیش خدمت کی گئی ہے۔ یہ بیان مدارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

## تشریح

ماتن نے کہا۔ حقیقت و مجاز کی پہچان یہ ہے کہ حقیقت اپنے مسمیٰ اور معنی سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ یعنی یہ درست نہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی کو اس کے معنی موضوع لڑ سے جدا کر دینا درست ہو۔ جبکہ مجاز اپنے مصداق سے جدا ہو سکتا ہے۔ یعنی مجاز اپنے مصداق پر صادق آ سکتا ہے۔ اور ساقط بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً لفظ اب کے معنی حقیقی باپ کے ہیں۔ اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی جانب ابوہ منسوب ہو۔ لہذا اس شخص کی جانب ابوہ کی نسبت تو درست ہے۔ مگر ابوہ کا سلب اس سے درست نہیں ہے۔ اور لفظ اب کے مجازی معنی دادا کے ہیں۔ دادا کو مجازاً باپ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قاعدہ کے مطابق دادا کی جانب اب کی نسبت کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ کہنا کہ باپ نہیں ہے یہ بھی جائز ہے۔ درمی مثال میں لفظ اسد ہے۔ اس کے حقیقی معنی حیوان مفترس کے ہیں۔ خورانی شکل کا بھانڑ کھانے والا جانور۔ یعنی شیر۔ اور اس کے مجازی معنی راجل شجاع کے ہیں۔ یعنی بہادر آدمی کے۔ لہذا لفظ اسد کا حیوان مفترس پر اطلاق حقیقت ہے اس سے شیر کی نفی کرنا درست نہیں۔ مگر راجل شجاع کو مجازاً اسد کہنا بھی جائز اور اسد کی نفی کرنا بھی درست ہے۔

ومتی أمکن العمل ۱۰ قاعدہ کلیہ: جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز پر عمل کرنا ساقط ہے۔ فاضل مصنف نے اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ تحریر کیا ہے۔ فرمایا جب تک حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس وقت تک مجازی معنی پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ یہ ایک کلی قاعدہ ہے۔ جس سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔

لأنه مستعار: وجہ اس کی یہ ہے۔ معنی حقیقی کے لئے تو لفظ کو وضع ہی کیا گیا ہے۔ اور معنی مجازی کیلئے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ معنی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار معنی حقیقی معنی کے مزاحم اور مقابل۔ یعنی قوت میں برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقت اصل ہے۔ اور مجاز اس کا خلیفہ اور نائب۔ خلیفہ کبھی اصل کے مساوی نہیں ہوا کرتا۔

**اس کی مثال :-** ہمیں کے قابل مواخذہ ہونے نہ ہونے کے مسئلے میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے : وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاَيْمَانَ ۚ لٰكِنَّ الشَّرْعَ لَآتِهَارًا مواخذہ کریگا اس قسم پر جس کا تم عقد کرو۔ یعنی عزم کرو۔ اس آیت میں لفظ عقد مذکور ہے۔ جسکے معنی حقیقی یمن منعقدہ کے ہیں۔ اور اس لفظ کے مجازی معنی عزم اور ارادہ کے ہیں۔ اس لئے لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر معمول کیا جائیگا۔ اور عزم جو دونوں کو شامل ہے۔ یعنی یمن منعقدہ اور یمن غموس دونوں کو شامل ہے۔ اس پر معمول نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔

**اقسام یمن :-** درحقیقت یمن کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ یمن منعقدہ۔ ۲۔ یمن غموس۔ ۳۔ یمن لغو۔

**یمن منعقدہ :-** وہ کام جس کے کرنے نہ کرنے کا عہد زمانہ مستقبل پر کیا جائے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ اللہ کی قسم میں کل صبح کھانا نہیں کھاؤں گا۔ یا میں فلاں چیز ضرور کھاؤں گا۔ اگر یہ شخص حانث ہو گیا تو حنث کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور گنہگار بھی ہوگا۔ دوسری قسم قسم غموس ہے۔ زمانہ ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھائی جائے۔ مثلاً کسی کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ مگر قسم کے ساتھ کہتا ہے کہ واللہ زید آیا ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا گنہگار ہوگا۔ مگر کفارہ واجب نہ ہوگا۔ تیسری قسم قسم لغو ہے۔ فعل ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والے نے سمجھا کہ زید آگیا۔ حالانکہ وہ نہیں آیا تھا۔ قسم کھایا کہ واللہ زید آگیا۔ تو اس قسم پر گناہ اور کفارہ دونوں ہی واجب نہ ہوں گے۔

**تفصیل :-** اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں قسم کا ذکر دو جگہ فرمایا ہے۔ اول سورہ بقرہ میں لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ ۚ نَهیں مواخذہ کرے گا اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر لیکن مواخذہ کرے گا ان قسموں پر جن کا تمہارے قلوب نے کسب و ارادہ کیا ہے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ میں قسم کا ذکر اس طرح فرمایا ہے۔ وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاَیْمَانَ فَلَکُمُ الْعَذَابُ ۚ لٰكِنَّ حَقَّ تَعَالٰی تَمَّارًا مواخذہ کرے گا ان قسموں کا جن کو تمہارے قلوب نے مضبوط باندھا ہوگا۔ پس اس کا کفارہ۔ امام شافعیؒ نے تو دونوں آیات میں تطبیق اس طرح فرمایا کہ بما عقدتم الایمان کے معنی قصد و کسبت قلوبکم کے ہیں۔ اور خود عقد کے معنی بھی عزم و ارادہ کے ہیں۔ محاورہ میں بولا جاتا ہے عقدت علی قلبی ان اشرك الهوی۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ خواہش نفسانی کو ترک کر دوں گا۔ اس لئے انہوں نے دونوں آیتوں میں کسب و عقد کے معنی قصد و ارادہ کے لئے ہیں۔ اور عزم و ارادہ یمن غموس میں بھی آتا ہے اور یمن منعقدہ میں بھی۔ لہذا دونوں آیات یمن غموس اور یمن منعقدہ کو شامل ہیں۔ مگر سورہ مائدہ میں مواخذہ کو کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ جبکہ اول آیات یعنی سورہ بقرہ میں مواخذہ کو مطلق رکھا گیا ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں ایک ہی حکم ذکر کیا گیا ہو۔ اور دونوں میں سے ایک ہی حکم کو مقید کیا گیا ہو اور دوسری میں مطلق رکھا گیا ہو۔ تو مطلق کو مقید کر لیا جائے گا۔ لہذا سورہ مائدہ کے مقید حکم کو سورہ بقرہ کے مطلق حکم پر بھی قید بنا دیا جائیگا۔ یعنی جس طرح مائدہ میں یمن غموس اور منعقدہ پر مرتب ہوئے والا مواخذہ کفارہ ہے۔ اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا۔ لہذا امام شافعیؒ رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک یمن غموس اور یمن منعقدہ دونوں پر کفارہ واجب ہوگا۔

**احناف کا استدلال :-** یہ ہے کہ سورہ مائدہ میں آیت بِمَا عَقَدْتُمْ الْاَیْمَانَ میں منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔

اور عزم و ارادہ کے معنی مجازی میں۔ اور قاعہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنی مراد نہ لے جائیں گے۔ اور یہاں آیت میں حقیقت یعنی منعقدہ کے معنی مراد لینا ممکن ہے۔ لہذا سورہ مائدہ والی آیت میں صرف منعقدہ کے معنی مراد لئے جائیں گے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا۔ دوسری قسموں میں واجب نہ ہوگا۔ اور سورہ بقرہ والی آیت بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ تَوَيَّرَ آیت دونوں قسموں کو مشتمل ہے۔ یعنی یمین غوس بھی اور یمین منعقدہ بھی۔ اس لئے ان دونوں میں مواخذہ اتروی مراد لیا جائیگا۔ اور قسم کھانیوالے کو گناہ لازم ہوگا۔

وَالنِّكَاحُ الْوُطْىُّ دُونَ الْعَقْدِ أَيْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَوَّذُوا مَا لَكُمْ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ عَمَّوْا عَلَى الْوُطْىِّ دُونَ الْعَقْدِ فَيَشْمَلُ الْوُطْىُّ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوُطْىُّ بِمِلَّةِ الْإِيمَانِ أَيْضًا لِأَنَّ النِّكَاحَ فِي الْأَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ أَيْضًا يَكُونُ بِالْوُطْىِّ وَالْعَقْدُ أَيْضًا سَمِيَّ نِكَاحًا لِأَنَّهُ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ حَقِيقَةُ النِّكَاحِ الْوُطْىُّ وَالْعَقْدُ عِبَارَةٌ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ فَالْشَّافِعِيُّ حَسَلَ النِّكَاحُ هَهُنَا عَلَى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّنا وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْغُيُوبَةِ فَتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّنا وَتَسْتَعِينُ إِجْمَاعُهُمْ مَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَمَثُّلِ السَّابِقِ أَيْ يَسْتَعِينُ إِجْمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي حَالٌ كَوْنُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بَانَ يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا مُتَعَلِّقٌ بِالْحُكْمِ كَمَا أَنْ تَقُولَ لَا تَقْبَلِ الْأَسَدَ وَتُرِيدُ السَّبْعَ وَالرَّجُلَ الشَّجَاعَ مَعًا وَأَنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الْأَسْتِعْمَالِ عِبَارَةً وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ حَيْثُ يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هَذَا الْمَثَالِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ كَمَا لَوْ جُوبَ وَالْأَبَاحَةُ فِي الْأَمْرِ وَالْإِمْزَاجُ فِي جَوَائِزِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَى عِبَارَةٍ تَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ أَفْرَادِهِ عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي وَلَا فِي إِمْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَجَازِي مَعًا بِحَيْثُ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَجَائِزًا مَعًا وَكَانَ الْإِمْزَاجُ فِي جَوَائِزِ إِجْمَاعِهِمْ بِحَسَبِ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ إِيَّاهُمَا أَوْ بِحَسَبِ التَّنَازُلِ الظَّاهِرِي بِشِبْهِةٍ مِنْ غَيْرِ الْإِمْزَاجِ كَمَا سَيَأْتِي وَإِنَّمَا الْإِمْزَاجُ فِي إِمْرَادِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالِهِمَا فَعِنْدَ الْإِمْزَاجِ نَالِ الْجَوْزِ فَقِيلَ لِلِاسْتِعْمَالِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعَرَبِ وَالِاسْتِعْمَالِ

ترجمہ

اور نکاح کے معنی وطی کے ہوں گے عقد کے نہیں۔ یعنی وہ نکاح جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَنْكُحُوا مَا لَكُمْ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ میں ہے۔ وہ وطی پر محمول ہوگا، عقد پر نہ ہوگا۔ لہذا وطی حلال

دلی حرام اور دلی مہلک ہمیں کو بھی شامل ہوگی۔ کیوں کہ اصل میں نکاح کے معنی ضم (ملانے) کے ہیں۔ اور یہ معنی دلی میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقد کو نکاح اس لئے کہتے ہیں کہ ضم کا سبب ہے۔ لہذا بحیثیت نعت کے نکاح دلی کو کہتے ہیں۔ اور عقد اس کے مجازی معنی ہیں۔ اور شرع میں اس کا عکس ہے۔ یعنی نکاح کے حقیقی معنی عقد ہیں اور مجازی معنی دلی ہیں۔ پس امام شافعیؒ نے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد پر محمول کیا جائیگا۔ اس لئے وہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں کرتے اور ہم نکاح کو اس کے حقیقی لغوی معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے ہم زنا سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں۔ اور دونوں کا اجتماع اس حال میں کہ دونوں ایک ہی لفظ میں مراد ہوں محال ہے یہ حقیقت اور مجاز کے سابقہ احکام کا تہ۔ یعنی معنی حقیقی پر معنی مجازی کا اس حال میں جمع ہونا محال ہے کہ دونوں معنی ایک لفظ سے مراد ہوں۔ اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو۔ جیسے تم کو لا قتل الاسد شیر کو مت قتل کرو۔ اور اس سے درندہ اور رجل شجاع دونوں کے دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے۔ اگرچہ لفظ اس استعمال کے لحاظ سے مجاز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے دونوں کے اجتماع کو صحیح کہا ہے۔ جہاں پر کہ اجتماع دونوں ممکن ہو۔ جیسا اس مثال میں بخلاف اس صورت کے کہ جہاں اجتماع دونوں کا ممکن نہ ہو۔ صیغہ امر میں وجوب کے معنی مراد ہیں اور اباحت کے بھی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ ایسے معنی مجازی مراد لئے جائیں کہ حقیقی اس کا ایک فرد ہو۔ عموم مجاز پر جیسا کہ عقرب ایک گا۔ اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ لفظ کو اس معنی کے حقیقی و مجازی دونوں میں ساتھ ساتھ استعمال کریں۔ بایں طور کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو۔ ایسے ہی اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع احتمال کے درجہ میں ایک ساتھ جائز ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ بغیر ارادہ ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہو نیز کا مشبہ ہو جیسا کہ عقرب ایک گا۔ البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ دونوں معنوں کو مستقلاً ایک وقت میں مراد لے سکتے ہیں کہ نہیں۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ پس کہا گیا کہ استیلابہ عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ عرف اور استعمال اس کے خلاف ہے۔

## تشریح

دوسری مثال۔ مذکورہ اصول پر کہ جب تک لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنی مراد نہ لئے جائیں گے۔ اس اصول پر یہ دوسری تفریع ہے۔ آیت وَلَا تَنْكِحُوا آبَاءَكُمْ أَبَاءُكُمْ۔ تم نکاح مت کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ اس آیت میں نکاح سے دلی مراد ہے۔

عقد نکاح مراد نہیں ہے۔ یعنی تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے آباء نے دلی کی ہے جبکہ دلی عام ہے۔ دلی حلال، دلی حرام اور دلی مہلک ہمیں کی سب مراد ہیں۔ کیونکہ نکاح کے لغوی معنی ملانے کے ہیں۔ اور ایک کو دوسرے سے ضم کرنا اور ملانا صرف دلی میں پایا جاتا ہے۔ تو گویا نکاح کے حقیقی اور لغوی معنی دلی کے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں عقد نکاح کے معنی۔ یہ مجازی ہیں۔

**نکاح کا شرعی معنی**۔ مگر شریعت میں نکاح کی حقیقت عقد ہے۔ اور نکاح کے مجازی معنی دلی کے ہیں۔ امام شافعیؒ نے حقیقت شرعی کا اعتبار کیا۔ اور نکاح کو عقد پر محمول فرمایا۔ ان کے نزدیک مذکورہ آیت کے محمول گے کہ جن عورتوں سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو۔ اور عقد نکاح یعنی دلی حلال سے

حرمت مصاہرہ لیتے ہیں۔ وطی حرام یعنی زنا سے حرمت مصاہرہ ثابت نہیں کرتے۔ اخلاف کے نزدیک مطلق وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ بطریق حلال ہو یا حرام طریقہ سے وطی کی جائے۔ لفظ کاح کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں۔ یعنی وطی پر محمول کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے مجازی کی جانب رجوع نہ کریں گے قولہ ویستقیل اجتماعہما الذی دونوں کا اجتماع لفظ واحد سے مراد واحد کیسے مجتمع ہونا محال ہے۔ یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع اس حالت میں کہ دونوں ایک لفظ سے ایک حالت میں مراد لئے جائیں محال ہے۔ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمایا ہے۔ اس سے پہلے حقیقت اور مجازی کی تعریفیں ان کی مثال اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔ آخر میں کلام کو ختم کرتے ہوئے ایک مختلف فیہ مسئلہ کو ذکر فرمایا۔

یٰۤاَن یٰکُوْنَ عَمَلٌ مِنْہُمَا اِلٰہِ شَارِحِ کِی رَآئے یَہُہ۔ لفظ واحد سے حالت واحدہ حقیقت و مجاز کا مراد لینا ناجائز ہے۔ تفصیل :- ماتن نے اس سے پہلے حقیقت و مجاز کی تعریف اور حکم بیان فرمایا ہے۔ یہ اسی کی ایک تقسیم ہے۔ جس کو

اسی موقع پر بیان کیا جا رہا ہے۔ **بیگ وقت لفظ کے حقیقی و مجازی کا مراد لینا کیسا ہے ؟** دونوں معانی کا اس طرح مراد لینا کہ دونوں سے ہر ایک ساتھ حکم مستقل طور پر متعلق ہو۔ دونوں کے مجموعے پر حکم متعلق نہ ہو۔ اور نہ ان میں سے کسی پر حکم کا تعلق ہو ایسا کرنا جائز ہے کہ ناجائز ہے ؟ اخلاف کے نزدیک ایک وقت میں ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی کا مراد لینا کہ دونوں سے بیگ وقت حکم کا تعلق ہو۔ ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک ایسا کرنا درست ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ دونوں معانی کا یکجا جمع کرنا ممکن اور جائز ہو۔ اور اگر دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو تو ان کے نزدیک بھی جمع کرنا حقیقت اور مجاز کو ناجائز ہے۔ مثلاً امر کے ایک معنی وجوب کے ہیں۔ دوسرے معنی اباحت اور ندب کے ہیں تو ایک وقت میں استباحہ اور وجوب دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن ہو مثلاً کسی نے کہا لا تقتل الاسد تم شیر کو مت مارو۔ اسد کے حقیقی معنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی رجل شجاع کے۔ اب کوئی لاقتل الاسد کہہ کر حقیقی شیر اور رجل شجاع دونوں ہی مراد لے تو شوافع کے نزدیک درست ہے کیونکہ قتل نہ کرنے کے حکم میں یعنی لاقتل کے تحت دونوں جمع ہو سکتے ہیں خواہ اسد حقیقی ہو یا رجل شجاع ہو۔ اخلاف کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز کے ایک جگہ جمع ہونی کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اجتماع ان کے نزدیک ناجائز ہے۔

**شوافع کا اعتراض :-** جب ایک لفظ ایک وقت میں دونوں معنی پر معنی حقیقی و مجازی پر مستعمل ہوگا تو حقیقت رہے گا بلکہ مجاز ہو جائے گا کیونکہ لفظ کی وضع صرف حقیقی معنی کیلئے ہوئی ہے۔ اور دونوں معانی میں استعمال اس کے موضوع کے خلاف ہو یعنی غیر موضوع لہ میں لازم آئے گا اور اسی کا نام مجاز ہے۔ اور جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال کرنا مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے تو دونوں معنی بہ یک وقت مراد لینے سے جمع حقیقت و مجاز کے درمیان کس طرح لازم آئے گا وہ تو صرف مجازی معنی ہوں گے نہ کہ حقیقی معنی۔

**جواب :-** اس استعمال میں لفظ اگرچہ مجاز ہے مگر اس کے باوجود ہمارے نزدیک ایک وقت میں حقیقی و مجازی معنی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔ عوم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی پر استعمال کیا گیا۔ کہ جس کا ایک مراد معنی حقیقی بھی ہوں۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے۔ اس بارے میں احناف اور شوافع کو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں میں یہ بھی متفق علیہ ہے کہ لفظ کے حقیقی و مجازی میں اس طرح جمع کیا جائے کہ لفظ حقیقت و مجاز کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو تو یہ محال ہے۔ اور ایسا کرنا ہرگز ناجائز ہے۔ اس لئے کہ لفظ کو جب ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا تو وہ ان میں حقیقت ہے۔ دوسرے معنی میں استعمال کرنا جو اس کا موضوع لا نہ ہو اُسے مجاز کہتے ہیں۔ اس لئے یہ استعمال صرف مجاز ہوگا۔ تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت و مجاز کی تین کس طرح متصف کر سکیں گے۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ لفظ بیک وقت حقیقی اور مجازی معنی پر استعمال کیا جائے۔ اور لفظ دونوں کے ساتھ ایک وقت میں متصف بھی ہو۔ دونوں کے درمیان اس بارہ میں بھی اتفاق ہے۔ کہ حقیقی و مجازی معنی دونوں اس اعتبار سے بھی جمع ہو سکتے ہیں۔ کہ لفظ دونوں کا صرف احداً رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صرف دونوں معنی کے احتمال رکھنے میں دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ اور لفظ بغیر ارادہ کے اگر صرف شبہ کی بنا پر ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہو جائیگا۔ بالفاظ دیگر مسئلہ نے لفظ بولکر دونوں کا ارادہ نہیں کیا ہے مگر کسی شبہ کی بنا پر ظاہری لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کو شامل ہے۔

**احناف اور شوافع کا اختلاف :-** البتہ اس صورت میں دونوں میں اختلاف ہے۔ جب دونوں معانی کو ایک ساتھ ایک وقت میں مراد لیا جائے اور حقیقت کے ساتھ حکم مستقل متعلق ہو۔ اسی طرح مجاز کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ یہ صورت ہمارے نزدیک ناجائز ہے مگر امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

**فقہ لا یجوزہ الاستعمال العقلیۃ**۔ حقیقت و مجاز کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی علت بعض نے استعمال عقلی بتایا ہے۔ یعنی یہ بات عقلاً محال ہے۔ کیوں کہ حقیقی اور مجازی معنی جب مستقلاً مراد ہوں گے۔ تو لفظ صرف حقیقت ہوگا۔ یا صرف مجاز ہوگا۔ یا حقیقت و مجاز دونوں نہ ہوگا۔ یا حقیقت بھی ہوگا اور مجاز بھی۔ اور یہ احتمالات باطل ہوں گے۔ پہلے دونوں احتمال تو اس لئے باطل ہیں۔ اس میں ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے۔ کیوں کہ ایک لفظ اپنے معنی موضوع لا اور معنی غیر موضوع لا دونوں میں مستعمل ہے۔ لہذا اگر اس کو حقیقت کہیں گے تو استعمال پر معنی موضوع لا کو ترجیح دینا لازم آئیگا اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لا میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئیگا معنی موضوع لا میں استعمال کرنے پر۔ اس لئے ترجیح بلا مرجع کا اعتراض دونوں صورتوں میں لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت و مجاز دونوں میں منحصر ہے۔ تو کیسے ممکن ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو نہ مجاز ہو۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔ آخری صورت اس لئے باطل ہے کہ ایک لفظ ایک حالت میں اپنے معنی موضوع لا اور غیر موضوع لا دونوں میں مستعمل ہو۔ کیسے ممکن ہے۔ لہذا یہ بھی محال ہے۔ حاصل یہ کہ عقلی طور پر چار احتمالات نکلنے تھے۔ وہ باطل ہو گئے۔

**قیل لعدم العرف والاستعمال**۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ اہل زبان کا استعمال اور ان کا عرف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ جب بغیر



کے لفظ بولا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لڑکی کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اور جب کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ کی وجہ سے اس کے غیر موضوع لڑکی کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔

وَالْمُصَنَّفُ أَوْ رَدُّ ذَٰلِكَ تَمْثِيلًا تَشْبِيهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ  
الثَّوبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مَلَكًا وَعَارِيَّةً فِي سَأَمَانٍ وَاحِدٍ مَعْنَى أَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسِ  
لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازُ كَالثَّوبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةُ كَالثَّوبِ الْمَمْلُوكِ فَلَمَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ  
الثَّوبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَّةِ جَمِيعًا مُحَالٌ كُنْذَٰلِكَ اسْتِعْمَالُ  
الْفَرْقِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ أَلَا وَضَعَهُ فِي الْمَثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ  
أَنْ يَلْبَسَ الثَّوبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ لِيَكُونَ  
الْفَرْقُ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسِ وَالْمَعْنَتَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَيْنِ وَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَّةِ  
وَلَا يَقَالُ إِنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَّوبَ الْمُرْتَهَنَ وَلَبَسَهُ يَصُدَّقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَبَسَهُ بِطَرِيقِ  
الْمِلْكِ وَالْعَارِيَّةِ جَمِيعًا لِأَنَّا لَقَوْلِهِ إِنَّ لَبَسَهُ هَٰذَا لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهَنَ لَمْ يَمْلِكِ الثَّوبَ  
حَتَّى يَبْعِدَهُ الرَّاهِنُ وَلَكِنَّمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَا نَعَا فَاذًا أَمَّا الْمَاعَادُ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَهْلِهِ  
يُمْكِرُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَطْهَرُ مَثَرَةُ الْمِلْكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْمَهَبَةِ وَغَيْرِهِ -

ترجمہ

**ترجمہ** اور مصنف نے اس مسئلہ میں ایک مثال ذکر کی ہے جس میں معقول کو محسوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اَلَا اِسْتَعَالَ اَنْ يُّكُوْنَ اِلٰهًا مُطْلَب یہ ہے کہ لفظ معنی کے لئے اس درجہ میں جس درجہ میں کہ لباس آدمی کے لئے ہوتا ہے۔ اور معنی مجازی میں مانند اس کپڑے کے ہیں مستعار لیا گیا ہو۔ اور معنی تحقیقی اس کپڑے کی طرح ہیں جو اس کی ملک ہوں۔ پس جس طرح ثوب واحد کا استعمال ایک ہی حالت میں ملک و عاریت کے طور پر جمع ہونا محال ہے۔ اس طرح لفظ واحد کا استعمال حقیقت و مجاز کیلئے بھی محال ہے۔ اس سے زیادہ صیح مثال یہ ہے کہ مصنف فرماتے ہیں جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو آدمی پہنیں ایک بطریق ملک کے اور دوسرا بطریق عاریت کے۔ تاکہ لفظ بمنزلہ لباس کے۔ اور دونوں معنی بدرجہ دو پہننے والوں کے چو جائے۔ اور حقیقت و مجاز بمنزلہ ملک و عاریت کے ہو جائیں۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ راہن نے اپنا رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے یہ کپڑا ملک و عاریت دونوں اعتبار سے پہنا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس کا یہ کپڑا پہننا بطور عاریت کے نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس کپڑے کا مالک نہیں ہے تاکہ راہن کو کپڑا عاریت دینا البتہ اس کا یہ پہننا ملک کے طریق پر ہے کیونکہ مرتہن کا حق واجب اس کے استعمال سے مانع تھا پس جب مرتہن نے اس کو زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہی ممکن ہے کہ اس کا یہ پہننا صرف بطور عاریت کے ہو کیونکہ اس میں ملک کا اثر ظاہر نہیں ہوا مثلاً بیع ہبہ وغیرہ کرنا۔

**ترجمہ** اور مصنف نے اس مسئلہ میں ایک مثال ذکر کی ہے جس میں معقول کو محسوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اَلَا اِسْتَعَالَ اَنْ يُّكُوْنَ اِلٰهًا مُطْلَب یہ ہے کہ لفظ معنی کے لئے اس درجہ میں جس درجہ میں کہ لباس آدمی کے لئے ہوتا ہے۔ اور معنی مجازی میں مانند اس کپڑے کے ہیں مستعار لیا گیا ہو۔ اور معنی تحقیقی اس کپڑے کی طرح ہیں جو اس کی ملک ہوں۔ پس جس طرح ثوب واحد کا استعمال ایک ہی حالت میں ملک و عاریت کے طور پر جمع ہونا محال ہے۔ اس طرح لفظ واحد کا استعمال حقیقت و مجاز کیلئے بھی محال ہے۔ اس سے زیادہ صیح مثال یہ ہے کہ مصنف فرماتے ہیں جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو آدمی پہنیں ایک بطریق ملک کے اور دوسرا بطریق عاریت کے۔ تاکہ لفظ بمنزلہ لباس کے۔ اور دونوں معنی بدرجہ دو پہننے والوں کے چو جائے۔ اور حقیقت و مجاز بمنزلہ ملک و عاریت کے ہو جائیں۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ راہن نے اپنا رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے یہ کپڑا ملک و عاریت دونوں اعتبار سے پہنا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس کا یہ کپڑا پہننا بطور عاریت کے نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس کپڑے کا مالک نہیں ہے تاکہ راہن کو کپڑا عاریت دینا البتہ اس کا یہ پہننا ملک کے طریق پر ہے کیونکہ مرتہن کا حق واجب اس کے استعمال سے مانع تھا پس جب مرتہن نے اس کو زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہی ممکن ہے کہ اس کا یہ پہننا صرف بطور عاریت کے ہو کیونکہ اس میں ملک کا اثر ظاہر نہیں ہوا مثلاً بیع ہبہ وغیرہ کرنا۔

## تشریح

## ایک مثال

:- قاعدہ ہے کہ ایک لفظ سے بیک وقت اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا محال ہے۔ اس طور پر کہ دونوں معنی مستقلاً مراد ہوں اور ان کے ساتھ حکم متعلق ہو محال ہے۔ اس قاعدہ کو ماتن نے ایک حسی اور محسوس مثال دیکھ واضح فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا: کُنَّا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدَ :- جس طرح ایک ہی کپڑا پہننے والے پر اس کی ملک بھی ہو اور عاریت بھی - یعنی بقول شارح اس مثال پر لابس اور لباس - لفظ اور معنی کے درجہ میں ہے۔ اور لباس کی دو قسمیں ملک اور عاریت جس طرح معنی کی دو قسمیں ہیں معنی حقیقی اور معنی مجازی یعنی عاریت کسی سے کپڑا لیکر استعمال کرنا - تو جس طرح پہننے والے پر ایک ہی کپڑا اس کی ملک بھی ہو اور دوسرے سے مانگا ہوا اور عاریت بھی ہو محال ہے۔ ملک ہو گا تو عاریت کا نہیں ہو سکتا، اور عاریت ہو گا تو ملک کا نہیں ہو گا۔

كُنَّا لَمْ اسْتَعْمَالَ الْفَلْظِ :- اسی طرح ایک لفظ کا استعمال ایک حقیقت کیلئے بھی ہو اور مجاز کے لئے بھی ہو محال ہے۔

والاوضح فی المثال :- شارح نے کہا معنی حقیقی اور معنی مجازی کے ایک ساتھ جمع ہونے کی مثال لابس اور لباس سے دینا زیادہ واضح نہیں، اس سے بہتر مثال یہ ہے۔ مثلاً ایک کپڑا ہو اور پہننے والے دو شخص ہوں۔ ان دونوں میں سے ایک شخص نے اس کپڑے کو بطریق ملک پہنا اور دوسرے نے اسی کپڑے کو عاریت پہنا۔ تاکہ لفظ کپڑے کے درجہ میں ہو اور دونوں مرد معانی کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز بمنزلہ ملک اور عاریت کے ہو جائیں تو بات زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے گی۔

لا يقال ان الزاهن :- اس مثال پر ایک اعتراض ہے جس کو شارح نے لایقال سے ذکر فرمایا جسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ملکیت کا ایک کپڑا کسی کے پاس رہن رکھا پھر بعد میں اپنی ضرورت سے اس نے مرتہن سے وہ کپڑا عاریت لیکر استعمال کر لیا تو اس صورت میں مالک نے اپنی ملکیت کا کپڑا پہنا مگر وہ عاریت کا بھی ہے تو ایک حالت میں ملک اور عاریت کا اجتماع ہو گیا۔

لانا نقول :- یہ اعتراض نقل کر کے شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ راہن کا مرتہن سے عاریت لیکر اس کپڑے کو پہننا بطریق عاریت نہیں ہے۔ عاریت اس وقت ہوتا جب مرتہن اس کپڑے کا مالک ہوتا۔ اور پھر اس کپڑے کو بطور عاریت کے راہن کو دیتا جبکہ یہاں مالک راہن خود اپنی ملکیت کا کپڑا پہنے ہوئے ہے۔ لیکن بطریق ملک کے راہن نے رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے عاریت لیکر جو کپڑا پہنا ہے وہ کپڑا راہن کے پاس آ کر اس کی ملک ہے اور بطور مالک ہونے کے اس نے کپڑا پہنا ہے عاریت کا یہاں کوئی سوال نہیں ہے۔ ہاں یوں کہا جائے گا کہ مرتہن کا قبضہ رہن کی وجہ سے مالک کو نصرت کرنے سے مانع ہے اور جب مرتہن نے عاریت اس کو دیدیا تو اس نے اس مانع کو زائل کر دیا اور مالک کا حق اپنی اصل پر لوٹ آیا۔

ويمكن ان يكون بطريق العارضة فقط :- البتہ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ صورت میں مالک کا اپنے کپڑے کو استعمال کرنا صرف عاریت ہی کے طریق پر ہو کیونکہ اگر اس کا کپڑے کو فروخت کیا جانا یا کسی کو ہبہ کرنا ہو تو ملکیت کا شرط ہر ہوتا اور

یہاں ابھی ان دونوں کا کوئی موقع نہیں ہے۔ صرف عاریۃ عارضی طور پر اس نے کپڑا پہنا ہے لہذا ملک اور عاریت کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ شَرَحَ الْمُصَنِّفُ فِي تَفْرِيعَاتٍ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوْلَى لَا تَنْتَازِلُ مَوْلَى الْمَوْلَى وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لَفْظَ الْمَوْلَى مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ هَذَا فَإِذَا وَصَّى رَجُلٌ لِمَوْلَايِهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيِّنْ أَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ وَإِنْ لَمْ يُكُنْ لَهُ مُعْتَقٌ بَكْسَرٍ أَلَا بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلَى مَا هُوَ وَضَعَ مَسْأَلَةَ الْإِمْتِنِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِأَنَّ الْمَوْلَى حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمُجَارَتُهُ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ السَّجَازُ مَعَ الْحَقِيقَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثَّلَاثِ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ رَاسَمًا تَنْفُذُ فِي الثَّلَاثِ وَأَقْلُ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ اِثْنَانِ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثَّلَاثِ مُرَدَّدًا إِلَى وَرَثَةِ الْمُوصِي وَلَا يَكُونُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ إِلَّا إِذَا لَمْ يُكُنْ الْمُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحَقُّ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا أَوْصَى بِهِ -

## ترجمہ

پھر مصنف نے اس مسئلہ کی بعض تفریعات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا حتی قلنا ان الوصیۃ للمولی لا تنزل مولی المولی یہاں تک کہ ہم نے کہا مولی کے بارے میں وصیت مولی کے مولی کو شامل نہیں ہوگی اور جب اس کا ایک معق بلا واسطہ (آزاد کرنیوالا) اور معق بلا واسطہ کے درمیان آزاد کرنیوالے کو بھی مولی کہتے ہیں اور جن کو آزاد کیا ہے اس کو بھی مولی کہتے ہیں۔ اور کبھی اس کا اطلاق آزاد کرنے والے کے آزاد کرنیوالے پر ہوتا ہے اور ایسے ہی اس کا اطلاق جسے اس نے آزاد کیا اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ پر مجاز کیا جاتا ہے۔ پس جب کسی شخص نے اپنے مولی کیلئے کوئی وصیت کی درانحالیکہ اس کے معق اور معق دونوں قسم کے ہیں اور جب تک وہ بیان نہیں کریگا وصیت باطل ہوگی دفع اشترک کیوجہ سے اور اگر اس وصیت کرنیوالے کیلئے کوئی معق نہیں ہے بلکہ معق اور اس کا معق موجود ہے۔ متن میں اسی صورت کا ذکر کیا گیا ہے تو وصیت کا مستحق معق بلا واسطہ ہوگا۔ اور بلا واسطہ معق المعق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ مولی معق بلا واسطہ میں حقیقت ہے اور معق المعق میں مجاز ہے لہذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ پس اگر وصیت کرنیوالے کا صرف معق واحد موجود ہے تو وہ نصف ثلث کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور جمع کی اقلیت وصیت کے بارے میں دو (قاعدہ) ہے۔ لہذا اس کا باقی نصف ثلث وصیت کرنیوالے کے وارثوں کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور معق المعق کو کچھ نہ ملے گا البتہ جب بلا واسطہ معق موجود نہ ہو تو اس وقت معق المعق وصیت کردہ چیز کا مستحق ہوگا۔

## تشریح

پہلے باتن نے بیان کیا تھا کہ لفظ واحد سے ایک ہی وقت میں اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔

اب اس جگہ اسی اصول کے پیش نظر چند مثالیں بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا **مَعْتَقٌ قَلْبًا اِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي الْاُولَىٰ** کو کجا نیوالی وصیت موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔

**مَفْصِلٌ**۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے موالی کیلئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں چیز مثلاً موالی کو دیدیا جائے جبکہ اس موالی کے خود موالی ہیں۔ موالی یہ لفظ جمع ہے موالی کی اور موالی کے معنی آقا کے بھی ہیں اور غلام کے بھی تو اس صورت میں وصیت موالی کو شامل ہوگی، موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔ یہ اس وقت ہے جب اس کیلئے معتق واحد ہو یعنی صرف ایک غلام ہو تو وصیت کا نصف حصہ اس کو دیدیا جائے گا۔

و**مُحَقِّقًا** اِنَّ لَفْظَ الْمَوَالِي الْاُولَىٰ۔ شارح ملا جیون نے اس اجمال کی تفصیل اس طرح فرمایا کہ لفظ موالی دو معنوں میں مشترک ہے۔ اول معنی وہ غلام جو بلا واسطہ آزاد کیا گیا ہو۔ دوسرے معنی معتق المعتق۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام۔ نیز موالی کا لفظ آقا و غلام دونوں میں بھی مشترک ہے۔

فاذا اوصیٰ راجع الیہ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کے آقا بھی ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا اور غلام بھی ہیں جنکو وصیت کرنیوالے نے آزاد کیا ہو تو وصیت آقا کو دی جائے گی، یا آزاد کردہ غلام کو دیدی جائے گی؟ تو فرمایا اس صورت میں یہ وصیت باطل ہوگی جب تک وصیت کرنیوالا اس کو بیان نہ کر دے یعنی آزاد کرنیوالے کو۔ بچائے یا اس کے آزاد کردہ کو دی جائے۔ اشتراک کو دفع کرنے کیلئے۔ اسلئے کہ لفظوں کے مشترک معنی میں سے کوئی معنی جب متعین نہ ہوں تو ان پر عمل کرنا محال ہے ہاں جب کسی قرینہ سے ان معانی میں سے کسی معنی کی تعیین ہو جائے تو ان معنی کو مراد لیا جائے گا اور اس پر حکم جاری ہوگا۔

ان لم یکن۔ **لہ** معتق الیہ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کا اپنا کوئی معتق (آزاد کرنیوالا یعنی آقا، نہیں ہے صرف آزاد کردہ غلام ہیں یا پھر معتق المعتق ہے۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام دونوں موجود ہیں یعنی وصیت کرنیوالے نے کسی غلام کو آزاد کیا اور آزاد ہونے کے بعد غلام نے مال و دولت جمع کیا اور اس نے اسی مال سے غلام خریدا اور اس کو آزاد کر دیا تو وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام معتق بلا واسطہ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق ہے۔ اسی صورت کو ماتن نے متن میں بیان کیا ہے۔ اس پر برا و راست بلا واسطہ آزاد کردہ غلام موالی ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق یعنی موالی کا موالی ہے۔ بالفاظ دیگر بالواسطہ وصیت کرنیوالے کا موالی ہے تو اس صورت میں وصیت صرف بلا واسطہ موالی کو شامل ہوگی۔ اور جو بالواسطہ موالی ہے وصیت اس کو شامل نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ لفظ موالی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام کے معنی میں حقیقت ہے اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام یعنی اس کے غلام کا آزاد کردہ غلام معتق المعتق کے معنی میں مجاز ہے لہذا جب وصیت صرف موالی بلا واسطہ کو شامل ہوگی اور بالواسطہ موالی کو

شامل نہ ہوگی تو حقیقت مجاز کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔

فان كان له معتق واحد، اگر وصیت کر نیوالے کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے معنی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام ہے تو وہ وصیت کا حقدار ہوگا مگر اس کو ثلث کا نصف حصہ ملے گا کیونکہ قاعدہ شریعت کا یہ ہے کہ وصیت مرنیوالے کے ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور موالی کا لفظ جمع کا صیغہ ہے جس کا واحد مولیٰ ہے۔ تو وصیت بلا واسطہ آزاد کردہ موالی کیلئے ہے اگر تین غلام ہوتے تو پورے ثلث مال میت کے حقدار ہوتے۔ اور یہاں جو صورت تین میں بیان کی گئی ہے اس میں بلا واسطہ آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے اس لئے اس کو صرف ثلث کا نصف حصہ ملے گا۔

**سوال :-** موالی جمع کا صیغہ ہے اور واحد مولیٰ ہے۔ اور وصیت موالی معنی جمع کیلئے تھی۔ اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے لہذا مذکورہ صورت میں نصف ثلث کے بجائے اس غلام کو وصیت کا ثلث حصہ ملنا چاہئے۔  
**جواب :-** اس محذوف سوال کے جواب میں شارح نے فرمایا "واقل الجمع فی الوصیۃ اثنان" اور جمع کا اقل فرد وصیت کے باب میں اثنان ہے معنی دو۔ اور اس سے زائد پر جمع کا اطلاق کر لیا جاتا ہے۔ اس لئے اس قاعدہ کی بنیاد پر اس غلام کو باوجودیکہ وہ ایک ہی غلام ہے ثلث کا نصف (آدھا) دیا جائے گا اور اس کا باقی حصہ معنی باقی ثلث کا نصف دوبارہ وارثوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

ولا یكون للمعتق المعتق شیء، اور بلا واسطہ آزاد کردہ غلام کا آزاد کیا ہو غلام محروم رہے گا۔ وصیت میں کچھ ہے نہ نہ کیا معتق بلا واسطہ کے مستحق ہونے کی صورت :- ہاں اگر بلا واسطہ معتق (غلام) موجود نہ ہو صرف معتق المعتق (آزاد کردہ کا آزاد کردہ غلام) موجود ہو تو اس کے بارے میں شارح نے فرمایا "اذا لم یکن المعتق بلا واسطہ" جب بلا واسطہ آزاد کردہ غلام موجود نہ ہو تو وصیت کا مال معتق المعتق کو دیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ ہو۔

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعٌ ثَابِتٌ وَعُطِفَ عَلَى قَوْلِهِ إِنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْني لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخْوَاتِهَا وَهِيَ الظَّلَاءُ وَنَقِيعُ التَّمْرِ وَنَفِيعُ الزَّبِيبِ وَخَوْءٌ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةُ وَاجِبَابُ الْحَدِّ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَحِبُّ الْحَدُّ بِشَرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ الَّذِي مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ إِذَا غُلِيَ وَاشْتَدَّ وَقَدْ نَفَى بِالزَّبْدِ فَإِنَّ لِمَنْ يَكُنْ نَبَاتًا بَلْ كَانَ مَطْبُوعًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعَنْبِ كَالْتَمْرِ وَالْجَنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيبِ الْمُنْفَعُ فِي السَّمَاءِ لَا يَسْمَى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ حُكْمُهَا وَالشَّافِعِيُّ يُسَوِّيُ بَيْنَهُمَا خَمْرًا بِإِعْتَابِهِمَا أَيْ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يُعْتَمُ الْكُلُّ

ترجمہ

اور غیر خمر، خمر کے ساتھ لاحق نہ کیا جائے گا۔ یہ دوسری تفریع ہے۔ اور "إِنَّ الْوَصِيَّةَ" پر اس کا عطف ہے۔ مطالبات یہ ہے کہ غیر خمر اور اس کے اخوات مثلاً انگور کا وہ رس جس کو دہائی پکا دیا گیا ہو

اور ایک نلٹ باقی بچا ہو معنی طلاء اور نفعی تر بھگوئے ہوئے خشک چھو ہارے کا پانی اور نفعی الزہیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا پانی اسی طرح دوسری تمام نشہ دینے والی چیزوں کو خمر کے ساتھ حکم میں شامل نہ کیا جائے گا اور نہ حد کے واجب کرنے میں (غیر خمر کو خمر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا) کیونکہ خمر کے ایک قطرہ پینے میں حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر مسکر کی حد کو پہنچے ہوئے بھی مگر خمر کے علاوہ دوسری چیزوں کے پینے سے نہ حد واجب ہوتی ہے اور نہ ہی وہ حرام ہیں جب تک کہ ان میں مسکر نہ پیدا ہو جائے۔ اور انگور کا پانی جب جوش دیکر سخت کر لیا جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے پس اگر کچا پانی نہ ہو بلکہ اس کے رس کو پکا یا گیا ہو یا انگور کے علاوہ دوسری چیزوں کا پانی ہو مثلاً کھجور اور گیہوں اور شہد، کشش کا پانی ہو تو اس کا نام خمر نہ رکھا جائے گا نہ ہی اس کا حکم لے گا اور امام شافعیؒ ان تمام کا خمر ہی نام رکھتے ہیں کیونکہ وہ مخامرة العقل سے مشتق ہے اور یہ وصف سب کو عام ہے۔

## تشریح

یعنی غیر خمر کو خمر کے ساتھ حکم میں شریک نہ کیا جائے گا۔ مصنفؒ نے جیسا کہ مابقی میں یہ بیان کیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع بیک وقت درست نہیں ہے۔ اسی ضابطہ کی یہ دوسری تفسیر مثال ہے۔ اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ مصنفؒ کے قول ان الوصیتۃ الخ پر اس کا عطف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خمر جس کی حقیقت کے انگور سے تیار کی جانے والی مشروب کے ہیں شرعاً حرام ہے۔ چنانچہ شریعت میں خمر کے ایک قطرہ کا استعمال کرنا بھی منوع اور حرام ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شرب جاری کیجاتی ہے۔ نیز خمر نجس ہے۔ کپڑے کے جس حصہ میں ایک قطرہ بھی لگ جائیگا اس کو پاک کرنا ضروری ہے۔ مگر خمر کے اس حکم میں غیر خمر کو شامل نہ کیا جائیگا۔ غیر خمر کی مثال :- دوسری نشہ لانیوالی اشیاء جیسے طلا، نفعی تر، نفعی زہیب وغیرہ جوش آور ہیں۔ وہ بھی حرام ہیں مگر ان میں مسکر کی قید ہے۔ جب ان کے استعمال سے نشہ آئیگا یعنی یہ اشیاء نشہ آور ہوں تب حرام ہوں گی اسی طرح ان کے پینے سے حد شرب جاری نہ کی جائے گی۔ فرض کیجئے خمر انگور کا رس قیمتی کچا پانی برتن میں رکھ کر سٹرایا جاتا ہے جب خوب جھاگ اٹھنے لگے اور مسکر پیدا ہو جائے تو اس کو چھان لیتے ہیں اسی کو خمر کہا جاتا ہے۔ اب اگر انگور کے رس کو آگ میں پکا کر غلیظ کر لیا جائے یا اس کو کسی دوسری چیز میں ملا کر پکالیا جائے تو اس کو خمر نہ کہیں گے کیونکہ آگ میں پکانے سے انگور کے رس کی حقیقت و نوعیت بدل گئی۔ اسی طرح شہد، گیہوں، جو، چھو ہارے وغیرہ کو پانی میں بھگو دیا جائے اور اتنا بھگو یا جائے کہ ان میں نشہ پیدا ہو جائے۔ بہر حال جب تک نفعی زہیب، نفعی تر وغیرہ میں مسکر پیدا نہ ہوگا حرام نہ ہوں گے اور نہ ان کے پینے پر حد جاری ہوگی۔ ان کا نام بھی خمر نہ رکھا جائے گا۔

امتن اور شارح کے قول کا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ خمر کے حقیقی معنی انگور کے کچے پانی یا رس کو کسی برتن میں جمع کر کے بٹارنا اور جھاگ پیدا ہو جانے اور نشہ پیدا ہونے کے بعد والے اس رس کا نام خمر ہے۔

**خمر کا حکم :-** اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ نجس ہے۔ اس کے ایک قطرہ کا پینا یا استعمال میں لانا حرام اور موجب حد ہے۔ خمر کہ لفظ تر، زہیب اور شعیر، گیہوں وغیرہ سے بنی ہوئی شراب پر حقیقت نہیں ہے۔ لہذا ان کو خمر کا حکم بھی نہیں دیا

جائے گا البتہ انکی حرمت صرف سکر کیوجہ سے ہے لہذا ان میں جب نشہ پیدا ہو جائے تو ان کا استعمال ناجائز ہوگا۔  
ان کے پینے والے کو حد شرعی بھی جاری نہ ہوگی البتہ انتظامی سزا، تفریرو وغیرہ جاری کرنا درست ہے۔  
اس بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ مذکورہ تمام کے تمام کو یعنی انگور سے بنی حقیقی خمر ہو یا شیراز،  
اور عمر سے بنی ہوئی شرابیں ہوں۔ سب کو نشہ کیوجہ سے کہ یہ بھی عقل پر پردہ ڈال دیتی ہیں۔ یعنی جس طرح خمر حقیقی عقل  
پر پردہ ڈال دیتی اور اس کو ڈھک دیتی ہیں دیگر اشیاء سے بنی شرابیں بھی عقل پر پردہ ڈالتی اور اس کو ڈھک لیتی  
ہیں اس لئے وہ ان تمام کو خمر کا نام دیتے ہیں کیونکہ خمر مخمرۃ العقل سے مشتق ہے یعنی جو عقل کو ڈھک لے اور کیفیت  
اور وصف بقیہ دوسری شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا دوسری اشیاء سے بنی شرابوں کو بھی خمر نام رکھتے ہیں اور  
اس کا حکم ان پر بھی عائد کرتے ہیں۔  
ارض تراضع۔ امام شافعیؒ کے اس قول سے حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آیا جو احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وَلَا يُزَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفْهِيمٌ ثَالِثٌ أَيْ إِذَا أَوْصَى أَحَدٌ  
لِأَبْنَاءِ مَنْ يَدُّ لَمْ يَبْنُونَ وَبَنُونَ يَدُّ خُلٌّ فِي الْوَصِيَّةِ الْأَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِمْ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ  
لَاَنَّ لَفْظَ الْأَبْنِ وَهَجَاءَهُ فِي ابْنِ الْأَبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَقَالَ يَدْخُلُ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ أَيْضًا لِأَنَّ  
الْفَرْقَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فَيُنَادَوْنَ لَهُمْ بِأَعْتَابِهَا الظَّاهِرُ وَلَا يُرَادُ اللَّمَسُ بِالْيَدِّ فِي قَوْلِهِ تَعْرَ أَوْ لَا مَسَّ النَّسَاءُ  
عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَتَفْهِيمٌ سَرَابِغٌ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَا مَسَّ حَقِيقَةٌ فِي اللَّمَسِ بِالْيَدِّ وَهَجَاءُهُ فِي الْجَمَاعِ  
فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ إِنَّ عَلَيْهِمْ مَرَادًا هَهُنَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ أَوْ لَا مَسَّ النَّسَاءُ فَلَمْ تَجِدُوا  
مَا تَرْتَمِسُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَإِنْ كَانَ اللَّمَسُ بِالْيَدِّ فَالْتِمِمْ فِيهِ لِأَجْلِ الْحَدِّ ثَنْ فَيَكُونُ لِمَسِّ النَّسَاءِ  
نَاقِضًا لِلْوَضْعِ وَإِنْ كَانَ اللَّمَسُ بِالْجَمَاعِ فَالْتِمِمْ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَجُوزُ تِمْتِمُ الْجَنْبِ بِهَذِهِ  
الْأَيَّةِ وَخَرَجْنَا عَنْ قَوْلِ ابْنِ الْمَجَازِ هَهُنَا مَرَادًا بِالْجَمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تَرَادَ الْحَقِيقَةُ  
أَيْضًا لِأَسْتَعْلَاةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُونُ اللَّمَسُ بِالْيَدِّ نَاقِضًا لِلْوَضْعِ حَتَّى يَكُونَ التَّمِيمُ مَخْلُفًا عَنْهُ  
بَلْ إِنَّمَا هُوَ خَلْفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

## ترجمہ

اور پوتے مراد نہیں ہوں گے بیٹوں کو وصیت کر سکی صورت میں۔ اس عبارت کا عطف بھی ماسبق  
"ان الوصیۃ پر ہے اور تیسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت  
کی اور حال یہ ہے کہ زید کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے (پوتے) بھی ہیں تو وصیت میں ابناؤ (بیٹے) داخل ہوں  
گے اور ابناؤ (پوتے) داخل نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن میں مجاز  
ہے لہذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ وصیت میں ابناؤ (پوتے) بھی

داخل ہوں گے۔ کیونکہ مذکورہ وصیت میں ابناء الابناء بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے۔ لہذا باعتبار ظاہر و عموم مجاز کے طور پر ان کو بھی شامل ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول اولستہ النساء میں لس بالید مراد نہیں ہوگا اس کا تعلق بھی ماضی سے ہے اور جو حقیقی تفریع ہے۔ اس لئے کہ لاسکتہ میں حقیقت لس بالید ہے (ہاتھ سے چھینا) اور جماع کے معنی میں لس مجاز ہے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دونوں ہی مراد ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے اولستہ النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا یا تم عورتوں کو چھوؤ اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ پس اگر لس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدیث کی وجہ سے ہوگا لہذا اس صورت میں عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہوگا۔ اور اگر لس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا پس اس آیت سے جنبی کا تیمم حلال ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق معنی مجازی مراد ہیں پس جائز نہیں ہے کہ حقیقت کو بھی مراد لیا جائے کیونکہ دونوں معانی کا اجتماع محال ہے پس لس بالید ناقض وضو نہ ہوگا تاکہ تیمم اس کا نائب اور قائم مقام ہو بلکہ وہ فقط جنابت کا قائم مقام ہے۔

## تشریح

مصنفؒ مذکورہ مثال حقیقت و مجاز کے بیک وقت جمع ہونیکے ناجائز ہونے اور جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہ کرنیکی تیسری مثال ہے جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے بکر کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی جبکہ بکر کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے بھی ہیں تو ابناء کی وصیت میں ابناء الابناء (بیٹے کے بیٹے یعنی پوتے) شامل نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن یعنی پوتے کیلئے مجاز ہے اور جبکہ پہلے گزر چکا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں ایک وقت میں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ دوسرا قاعدہ یہ بھی گزر چکا ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔ لہذا اس مثال میں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے مجاز کی طرف رجوع نہ کریں گے۔ اور وصیت میں صرف ابن (بیٹا) مراد لیا جائے گا جو کہ ابن کی حقیقت ہے۔ پوتا و وصیت میں داخل نہ ہوگا جو کہ ابن کے مجازی معنی ہیں۔

اس بارے میں صاحبین کی رائے: حضرت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ وصیت میں ابن کے ساتھ ابن الابن سبھی شریک ہوں گے کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے اور بیٹے کے بیٹے (پوتے) دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے بطور عموم مجاز ابن کا لفظ بیٹے اور پوتے دونوں کو شامل ہوگا۔

ولایراد للمس بالید الخ۔ ماتن نے یہاں چوتھی تفریع بیان کی ہے۔ اصول وہی ہے کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی کو ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں۔

اختلاف مذکور: اگر کوئی شخص عورت کو ہاتھ سے چھو لے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں۔ یعنی امرأۃ ناقض وضو ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض ہے وضو ٹوٹ جائے گا۔ احنافؒ نے کہا عورت کو ہاتھ لگانے اور چھو لے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ متن میں جو آیت ذکر کی گئی ہے دونوں امام اسی



آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ آیت ”أَوَلَمْ نَسْتَمِمْ الْنِسَاءَ فَلَئِمَّا تُمْرَأَاتُهُنَّ فَغَيَّبَهُنَّ“ دیا تم عورتوں کو لمس کرو اور پانی نہ پاؤ تو پاکٹ مٹی سے تیمم کرو۔ لَمْ نَسْتَمِمْ الْنِسَاءَ میں لمس کے دو معنی ہیں۔ ایک حقیقی معنی یعنی لمس بمعنی مس بالید (ہاتھ سے چھونا) دوسرے معنی مجازی ہیں یعنی جماع اور وطی کے۔ امام شافعیؒ نے اس جگہ جماع اور ہاتھ سے چھونا دونوں مراد لیکر فرمایا دونوں ہی ناقض وضو ہیں۔ جماع بھی اور عورت کو ہاتھ سے چھونا بھی۔ احنافؒ کے نزدیک ایک وقت میں معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت سے ایک معنی ہی مراد لئے جاسکتے ہیں اور چونکہ جماع کے معنی بالاتفاق مراد ہیں اس لئے حقیقت کا اعتبار ساقط ہو گیا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

فالتیمم فیہا لاجل الجنابة الخ۔ لہذا آیت میں مذکورہ تیمم کا حکم وہ جماع کی ضرورت پوری کرنے یعنی جنابت کیوجہ سے جواز کا ثبوت ہو گا کہ اگر جنبی پانی نہ پائے، پانی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا پانی موجود ہے مگر استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے بیماری کیوجہ سے تو دونوں صورتوں میں پاکٹ مٹی سے تیمم کر سکتا ہے۔  
فلا يكون اللبس باليد ناقضاً الخ۔ آیت سے حقیقی معنی کا اعتبار اس لئے ساقط ہو گیا کیونکہ جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نہیں۔ لہذا لمس بالید عورت کو ہاتھ سے چھونا ناقض للوضو نہ ہو گا تاکہ پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم اس کا نائب ہو

بل انما هو خلف عن الجنابة الخ۔ بلکہ تیمم جنابت کے نتیجہ میں پانی نہ ملنے کی بنا پر غسل پر قادر نہیں اس لئے تیمم کا حکم دیا گیا گو یا تیمم جنابت کا خلیفہ ہے نہ کہ وضو کا۔  
اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں تو مس مرآة ناقض وضو بھی نہیں ہو گا اور تیمم اس کا نائب بھی نہیں ہو گا بلکہ تیمم یہاں پر صرف جنابت کا نائب اور قائم مقام ہے۔

فَالْأَمثلةُ الثلاثةُ الأولىُ الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيَّنَةٌ فَلَا يُصَاحَرُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْمَثَالُ الْآخِرُ الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُصَاحَرُ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لَأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيهَا سَوَى الْآخِرِ وَالْمَجَازُ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْآخِرُ مُرَادًا أَيْ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ فِي الْأَمْثَلَةِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَالْمَعْنَى الْمَجَازَى فِي الْمَثَالِ الْآخِرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْآخِرُ أَعْنَى الْمَجَازِ فِي الْأُولَى وَالْحَقِيقَةُ فِي الْآخِرِ مُرَادٌ عَلَى مَا حَرَّرْنَا فَالْوَاسِطَةُ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرْعٌ فِي سَرْدِ اعْتِرَاضَاتِ شَرْدٍ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِي الْأَسْتِثْنَاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفَرْجُ حُجُوبَاتِ سَوَالٍ مُقَدِّمًا تَقْرِيرًا أَنِ يَقَالُ إِذَا اسْتَمَنَّ الْحَرْبِيُّ مِنَ الْأَمَامِ وَقَالَ آمِنُونَا عَلَى أَبْنَائِنَا وَمَوَالِينَا يَدْخُلُ فِي الْأَبْنَاءِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي مَعَ أَنَّ الْأَبْنَاءَ الْأَبْنَاءَ مَجَازٌ فِي لَفْظِ الْإِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَأُجَابَ بِأَنَّ

إِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوعُ فِي هَذَا الْاسْتِيْمَانِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْإِسْمِ صَائِرٌ شُبْهَةً فِي حَقِّ الدَّامِ لَا أَنَّ  
يَدْخُلُ فِي الْإِسْمِ إِدْعَاءُ فَالْإِسْمُ بِالذَّاتِ اسْمًا هُوَ لِأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي بِلَا دَاسِطِيَّةٍ لَكِنْ لِمَا كَانَ  
لَفْظُ الْأَبْنَاءِ يَتَّكَأَلُ ظَاهِرًا لِأَبْنَاءِ الْأَبْنَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا بَنِي آدَمَ ذَكَّاءُ لَفْظُ الْمَوَالِي يُطْلَقُ  
عَرَفًا عَلَى مَوَالِي الْمَوَالِي فَلِأَجْلِ الْإِحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ الدَّامِ يَدْخُلُونَ بِلَا إِسْرَافٍ إِدْعَاءً.

## ترجمہ

الفرض پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہذا مجازی معنی کی طرف نہ رجوع کیا جائے۔ اور آخری  
مثال میں مجاز متعین ہے پس حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ اور یہی معنی ہیں مصنف کے  
اس قول ”لان الحقیقۃ فیما سوی الاخر والماز فیہ فلم یبق الاخر مراداً“ کے۔ کیونکہ آخر کے سوا باقی تمام مثالوں میں  
حقیقت مراد ہے۔ اور اخیر والی میں مجاز مراد ہے۔ لہذا دوسرے معنی مراد لینے کیلئے باقی نہیں رہے یعنی معنی مجازی  
اول تین مثالوں میں اور معنی حقیقی آخر والی مثال میں جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اور جب مصنف تفریعات کے  
بیان سے فارغ ہو چکے تو ان اعتراضات کا رد شروع کر رہے ہیں جو اس قاعدہ کلیہ پر وارد ہوتے ہیں۔ پس فرمایا  
”وفی الاستیمان علی الابناء والموالی فدخل الفرد“ اور امام سے بیٹوں اور موالی کیلئے امن طلب کر سکی صورت میں  
فروع داخل ہوں گے۔ یہ ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب حربی نے امام سے امن طلب کیا  
اور کہا ”امونا علی ابناؤنا ووالینا“ کہ ہم کو ہمارے ابناؤں و موالی سمیت امن دو تو اس امن میں ابناؤں کے ساتھ  
ابناؤں ابناؤں اور موالی کے ساتھ موالی کے موالی بھی داخل ہوں گے باوجودیکہ لفظ ابن میں ابناؤں ابناؤں مجاز ہے۔  
اور لفظ موالی میں موالی کے موالی مجاز ہیں۔ پس اس میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔ پس مصنف نے  
جواب دیا کہ اس امان طلب کرنے میں اصول کے ساتھ ان کے فروع بھی داخل مانے جائیں گے۔ اس لئے کہ  
ظاہری اسم حفظ دم میں اشتباہ کا باعث ہو گا نہ یہ کہ فروع ارادۃ امان میں داخل ہیں۔ پس ابناؤں اور موالی بلا واسطہ  
بالذات مراد ہیں لیکن ابناؤں کا لفظ بظاہر ابناؤں ابناؤں کو بھی شامل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”یا بنی آدم“ میں۔ اور  
اسی طرح موالی کا لفظ عرف میں موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے پس حفظ دم کے مسئلے میں احتیاطاً بلا ارادہ یہ داخل ہیں۔  
فالا مثلاً الاول۔ بیان کردہ مثالوں میں سے پہلی تین مثالیں وہ ہیں جن میں حقیقی معنی متعین  
ہیں لہذا ان میں مجازی معنی مراد نہ لئے جائیں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ اور  
آخری مثال ایسی ہے جس میں مجازی معنی متعین ہیں۔ پس اس مثال میں حقیقی معنی مراد نہ لئے  
جائیں گے۔ مذکورہ بالا مفہوم اور وضاحت ہے مصنف کے آئندہ اس قول کی جس پر باتن نے فرمایا۔  
لان الحقیقۃ فیما سوی الاخر والماز فیہ فلم یبق الاخر مراد نہ لئے جائیں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ اور  
تو دوسری کے مراد لینے کا کوئی موقع ہی باقی نہیں رہا۔  
شارح نے کہا مطلب یہ ہے کہ پہلی تین تفریعات میں حقیقی معنی متعین ہیں اور آخری تفریع میں مجازی معنی

## تشریح

متعین ہیں۔ اسلئے دوسرے معنی کے مراد لینے کا موقع ہی باقی نہیں رہا۔ یعنی پہلی تینوں مثالوں میں چونکہ حقیقی معنی مراد اور متعین ہیں اسلئے مجازی معنی کا موقع نہیں اور آخری مثال میں مجازی معنی متعین ہیں لہذا معنی حقیقی کا اعتبار نہ کیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

ولما فرض عن التعریعات الخ۔ تفریعات اربعہ سے فرائض کے بعد ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ماتن نے ان کا بیان شروع کیا ہے۔ فرمایا۔ اس مشہور قاعدہ پر ایک لفظ سے ایک وقت میں اس کے معنی حقیقی اور مجازی کا مراد لینا درست نہیں ہے یعنی حقیقی معنی مراد ہوں گے تو مجازی معنی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یا کسی جگہ اگر لفظ کے مجازی معنی مراد ہوں گے تو اس کے حقیقی معنی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس ماتن نے فرمایا اس قاعدہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں۔ فرمایا۔

والفستیمان علی الذین بناؤ۔ بیٹوں اور موالی پر امان طلب کرنے کی صورت میں شروع بھی داخل ہوں گے۔

**سوال:** مذکورہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض کو شارح نے نقل کیا ہے۔ حربی نے دار الحرب میں امام وقت سے امان طلب کی اور امان طلب کرنے کیلئے یہ الفاظ استعمال کیے ”أمنونا علی ابنائنا وموالینا“ ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی سمیت امان دو تو الاتبناء میں بیٹوں کے ساتھ ابناء الابناء یعنی پوتے بھی شامل ہو جاتے ہیں اور موالی کے ساتھ ان کے آزاد کردہ غلام یعنی موالی کے موالی بھی داخل ہو جاتے ہیں لہذا پوتوں اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ مجازاً امان میں داخل ہیں۔ کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے۔ اور پوتے کیلئے مجاز ہے۔ اسی طرح موالی کا لفظ آزاد کردہ غلام کیلئے حقیقت ہے اور موالی الموالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے مجاز ہے۔ تم نے امان میں دونوں کو داخل مانا ہے اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔

فاجاب بان (غنا دخل الخ۔ تو اس اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا۔ مذکورہ بالا طلب امان میں (یعنی استیمان مذکور) میں شروع بھی داخل ہیں یعنی بیٹوں کے ساتھ ان کے بیٹے یعنی پوتے۔ اور موالی کے ساتھ ان کے موالی بھی داخل ہیں۔ **لوق** ظاہر لفظ صابر شیعہ فی حقن (درم الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا نہ ہی ان کے حقیقی اور مجازی معنی قصداً مراد لئے گئے بلکہ صورت حال یہ ہوئی کہ مسئلہ ہے حقن دم کا اور حفاظت دم کا کیونکہ اگر امان نہ ملے گا تو یہ قتل کر دیئے جائیں گے لہذا بالذات اور براہ راست تو ابناء سے بیٹے ہی مراد لئے گئے ہیں اور موالی سے آزاد کردہ غلام ہی مراد لئے گئے ہیں۔

ولکن لما کان لفظ الذین بناؤ الخ۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل تھا۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے یا بنی آدم اسے آدم کی اولاد۔ اس کلام پر بنی آدم میں آدم کے بیٹوں کے ساتھ ابن اولاد یعنی پوتے وغیرہ بھی شامل ہیں اور لفظ موالی عرف میں موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے لہذا مذکورہ امان میں بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی بھی داخل ہو گئے مشبہ کی بنا پر کیونکہ اس کا مشبہ پیدا ہو گیا۔ بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ بھی امان کے تحت داخل ہوں گے جبکہ امان کا مسئلہ جان کی حفاظت

کا اہم مسئلہ ہے اصلے امان ارادہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اصلے کہ امان کے ذریعہ انسان کے خون کی حفاظت مقصود ہے اور خون کا محفوظ رہنا اصل ہے۔

خجلا کہ کلام یہ کہ امان میں بیٹے اور موالی ارادۃ داخل ہیں اور پوتے اور موالی کے موالی بغیر ارادہ صرف شبہ کی بنا پر امان کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا اُس وقت محال ہے جبکہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور مذکورہ صورت کی حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجازی معنی صرف شبہ سے ثابت ہوتے ہیں نہ عرف کی وجہ سے۔

وَيَرِدُ عَلَى هَذَا الْجَوَابِ اعْتِرَاضٌ وَهُوَ أَنَّ يَنْبَغِي أَنْ يُعْتَبَرَ مِثْلُ هَذَا الشَّبَهَةِ لِأَجْلِ الْاِحْتِيَاظِ فِي حِفْظِ الدَّامِ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْاِحْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اِيضًا يَتَنَاوَلُ بظَاهِرِهِ الْأَسْمَ الْاِحْدَادُ وَالْجَدَّاتُ فَاجَابَ الْمُصَنِّعُ بِقَوْلِهِ بخلاف الاستيمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الاحداد والجداات لان ذاك بطريق التبعية فيليق بالفرد دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمدكور فيليق هذا بابتناء الابناء وموالي الموالى لانهم فروع في الاطلاق والخلفه جميعا دون الاحداد والجداات لانهم وان كانوا افرادا وعاملا بالآباء والأمهات في اطلاق اللفظ ولكنهم أصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الکتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب ابا له لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى ابا له يكون حرا عليه حتى الابوة فاذا اشترى المكاتب ابا له يصير مكا تباعا عليه ليتحقق صلة كحل واحد على حسب حاله واما حرمته فبكا ح الجداات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فاما الاجماع اود لانه النص او جعل الامهات بمعنى الاصول ثمته للاحتياط۔

## ترجمہ

اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہے۔ وہ یہ ہے کہ حفظ دم کے باب میں احتیاطا شبہ کی بنا پر اس صورت میں کہ جب مستان نے امیر سے آباء اور امہات پر امان چاہی تو اجداد و جدات کو بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ لفظ آباء اور امہات نیز بظاہر اجداد و جدات کو شامل ہے۔ تو مصنف نے اس اعتراض کا اپنے اس قول سے جواب دیا فرمایا "بخلاف الاستیمان علی الآباء والأمهات حيث لا يدخل الاحداد والجداات لان ذال طریق التبعية فیلیق بالفرد ولا بالاصول" بخلاف امن چاہئے آباء اور امہات کے کہ اس صورت میں اجداد اور جدات امان میں داخل نہ ہوں گے اس لئے کہ وہ تو تابع ہونیکی وجہ سے تھا اور تابع ہو کر داخل ہونا فروع کیلئے مناسب ہے نہ کہ اصول کیلئے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ مذکورہ بالاتصال ظاہری تابع ہو کر تھا پس انبار الابناء اور موالی الموالی کیلئے

مناسب ہے کیونکہ اطلاق میں بھی تابع ہے اور پیدائش کے لحاظ سے بھی تابع ہے نہ کہ دادے اور دادیاں۔ اسلئے کہ یہ لوگ اگرچہ لفظ کے اطلاق میں آباء اور امہات کے فروع ہیں لیکن پیدائش میں یہ اصول ہیں لہذا لفظ میں وہ تابع ہو جائیں گے۔ اور بیشک کتابت باپ کی طرف سرایت کرتی ہے (منسوب ہوتی ہے) اس صورت میں کہ مکاتب اپنے باپ کو خرید لے۔ اسوجہ سے نہیں کہ یہ سرایت کرنا تبعیت کے داخل ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ ہے ہی نہیں جس سے تبعاً داخل ہونیکا سوال پیدا ہو۔ بلکہ یہ سرایت صلہ رجمی اور احسان کو پروردے کا رالانے کیلئے ہے کیونکہ آزاد آدمی جب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو حق ابوت کی وجہ سے باپ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدنا تو باپ اس مکاتب پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کی صلہ رجمی اس کے حسب حال ہو جائے۔ اور ہر حال دادیوں سے نکاح کی حرمت کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس قول حضرت علیکم امہاتکم سے یا تو اجماع کی وجہ سے یا دلالت النص سے ثابت کیا گیا ہے یا پھر احتیاطاً یہاں پر امہات کے معنی اصول کے لئے گئے ہیں۔

## تشریح

اعتراف: شارح نے کہا کہ سابقہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ ابنار اور موالی کی امان میں ابنار الابناء اور موالی الموالی کو شامل کر دیا ہے۔ مشبہ اور احتیاط کی بنا پر حفاظت دم اور جان کی حفاظت کی وجہ سے امان میں داخل کر لیا ہے۔ مناسب ہے کہ جب کسی حربی نے آباء اور امہات (باپ اور ماؤں) کی امان مانگی تو امان میں باپ کے ساتھ دادا کو، اور ماں کے ساتھ نانی کو بھی شامل اور داخل ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ لفظ آباء اجداد کو، اور ماں جدات کو شامل ہے حالانکہ امان میں یہ داخل نہیں۔

فاجاب المصنف عنہا: مذکورہ اعتراض کے جواب میں مصنف نے فرمایا۔ آباء کی طلب کردہ امان پر اجداد کا داخل نہ ہونا، اسی طرح امہات کی طلب کی ہوئی امان پر نانی کا داخل نہ ہونا اس وجہ سے ہے۔

ادپر کی مثال میں باپ کی امان میں اولاد کا داخل ہونا، موالی کی امان میں موالی کے موالی کا داخل ہونا تابع ہونے کی وجہ سے تھا کہ بیٹا باپ کے اور موالی الموالی موالی کے تابع ہے اور تبعیت فروع کیلئے تو مناسب ہے۔ ہول میں تابع ہونے کی شان نہیں پائی جاتی کیونکہ لفظ کے اطلاق پر اگرچہ آباء کے ساتھ اجداد اور امہات کے ساتھ جدات تابع اور فرع ہیں مگر پیدائش یعنی اصل خلقت میں تابع نہیں بلکہ وہ تو اصول ہیں۔ دادا سے باپ پیدا ہوا ہے اور نانی سے ماں پیدا ہوئی ہے تو وہ لفظ میں کیونکہ تابع ہو سکتے ہیں اور تابع کرنے میں اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے فروع کے جو کہ عمر غیر معقول ہے۔ اسی غیر معقول بات سے احتراز کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر آباء کیلئے امان طلب کی گئی تو اجداد شامل نہ ہوں گے۔ اور امہات کیلئے امان مانگی گئی تو جدات شامل نہ ہوں گی۔

اس کے برخلاف اول مثال میں بیٹوں کے بیٹے اور موالی کے موالی لفظ کے اطلاق پر بھی تابع ہیں اور خلقت میں بھی تابع ہیں۔ اسی وجہ سے تبعیت کے طریق پر بیٹوں اور موالی الموالی کو امان میں داخل مان لیا گیا تھا۔ اسی بیان سے دونوں کے درمیان فرق بھی سامنے آ گیا اور اتنے بڑے فرق کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح اور درست نہ ہوگا۔



وَإِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ وَالِدُ خَوْلٍ حَافِيًا أَوْ مُتَعَلًّا فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سَوَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ وَضَعُ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ أَنْ يَكُونَ حَافِيًا وَخَجَازَةً أَنْ يَكُونَ مُتَعَلًّا وَقَدْ قُلْتُمْ إِنَّهُ يَحْتَضُ بِكَلَامِ الْأَمْزُئِينَ فَيَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَإِضًا أَنَّ حَقِيقَةَ دَارِ فُلَانٍ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ لَهُ وَخَجَازَةً أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّهُ يَحْتَضُ بِكَلَامِ الْأَمْزُئِينَ فَيَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ فَاجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ هَذَا الْحَلْفُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَكَذَا عَلَى الدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَعَلًّا فِي قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِإِعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُولُ وَنِسْبَةُ السُّكْنَى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مُعْنَى خَجَازَةٍ شَامِلٌ لِلدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَعَلًّا فَيَحْتَضُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ هَذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ فَإِنْ كَانَتْ لَهُ نِيَّةٌ فَعَلَى مَا نَوَى حَافِيًا أَوْ مُتَعَلًّا مَا شِئَا أَوْ رَاصِبًا وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْتَضُ لِأَنَّهُ حَقِيقَةُ مَهْجُورَةٍ لَا تَعْمَلُ وَمُرَادُ مَنْ قَوْلِهِ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سُّكْنَى فُلَانٍ وَهُوَ مُعْنَى خَجَازَةٍ شَامِلٌ لِلْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْتَضُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ لَكِنْ يَتَرَدَّدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ دُخْرٌ فِي الْفَسَادِ أَنَّهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُّكْنَى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا غَاظِلَةً عَنِ السُّكُونَةِ يَحْتَضُ إِضًا إِلَّا أَنْ يَقَالَ إِنْ السُّكْنَى أَعْتَمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَحْقِيقًا أَوْ تَعْدًا مِزًّا.

## ترجمہ

اور قسم کا اطلاق ملک، اجارہ اور گھر میں ننگے پیروں یا جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جبکہ کوئی حلف کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ مصنف کی یہ عبارت ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس قسم میں وضع قدم کا ذکر ہے تو دار فلاں میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ شخص مذکور برہنہ پاؤں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر داخل ہو۔ اور اسے اخاف تم کہتے ہو کہ قسم کھانے والا دونوں باتوں میں حاث ہو جائے گا اس لئے جمع بین الحقیقت والماز لازم آتا ہے۔ نیز اس میں دوسرا اعتراض یہ بھی ہے کہ دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ دار اس کی ملک میں ہو اور دار فلاں کا مجاز یہ ہے کہ وہ گھر خواہ اجارہ، سکا ہو یا عاریت کا۔ اور تم نے کہا کہ وہ شخص ہر صورت میں حاث ہو جائے گا تو دوسرے طریق پر جمع بین الحقیقت والماز لازم آیا۔ تو مصنف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ قسم ملک اور اجارہ دونوں پر لاگو ہو جائے گی۔ ایسے ہی خواہ دخول ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر اس کے قول لا یضع قدمہ فی دار فلاں کہنے پر عموم مجاز کے اعتبار

یعنی مطلق دخول اور مطلق رہنے کی جگہ کے لحاظ سے۔ پس اس کے قول لایضع قدم سے مراد لایدخل ہے (یعنی داخل نہ ہو گا) اور یہ مجازی معنی ہیں جو ننگے پیروں اور جوتے پہنکر دونوں طریق سے داخل ہونے کو شامل ہے پس عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہو جائے گا، جمع بین الحقیقت والجاز کی وجہ سے نہیں۔ یہ تقریر ہونا اس وقت ہے جبکہ اس نے کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے نیت کر رکھی ہے تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہو گا جیسی نیت ہوگی ویسا ہی حکم ہو گا۔ اگر نیت حافیا کی ہے یا جوتے پہن کر کی ہے یا سوار ہو کر کی ہے یا پیدل چل کر ہے اور اگر بتکلف اس نے صرف مکان کے اندر قدم رکھ دیئے اور مکان کے اندر داخل نہیں ہوا تو حائث نہ ہو گا۔ کیونکہ ایسی حقیقت ہے جو چھوڑ ہے اس کے مطابق عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح اس کے قول دار فلان سے مراد سکئی فلان ہے (یعنی فلاں کا رہائشی گھر) دار فلان کے یہ معنی مجازی ہیں جو ملک، اجارہ، عاریت سب کو شامل ہیں۔ پس عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہو گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والجاز کی وجہ سے۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ یہ گھر اس کا رہائشی گھر نہ ہو بلکہ گھر ملک کا ہو مگر سکونت چھوڑ رکھی ہو۔ تو بھی حائث ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ رہائشی گھر سے مراد اعم ہے۔ سکونت اس میں حقیقت ہو یا تقدیراً ہو۔

**تشریح** وانما يقع على الملك الخ۔ سابق میں قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا ناجائز ہے اس پر دوسرا اعتراض وارد کیا گیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا، اس کے بعد قسم کھا نیوالا آدمی فلاں کے گھر میں برہنہ پا داخل ہو اتو حائث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تب بھی حائث ہو جائے گا۔ اس صورت سے جمع بین الحقیقت والجاز لازم آتا ہے۔ کیونکہ وضع قدم پیر رکھنا اس کی حقیقت برہنہ پیر اس گھر میں داخل ہو اور مجازیہ ہے کہ اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو اور تم نے کہا ہے کہ قسم کھانے والا دونوں صورتوں میں حائث ہو جائے گا۔ خواہ ننگے داخل ہو یا اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو۔ تو اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس مثال پر دار فلان کا ہے۔ دار کی نسبت فلاں کی جانب دو طریقوں پر ہوتی ہے۔ گھر اس کی ملک ہو۔ یعنی فلاں شخص اس گھر کا مالک ہو، جب دار فلان کہا جاتا ہے۔ اور اگر فلاں شخص اس گھر میں کرایہ پر یا عاریت کے بطور مقیم ہو، تب بھی دار کی نسبت فلاں کی جانب کی جاتی ہے جبکہ اس میں اگر دار اس کی ملک میں ہو تو دار فلان میں دار کی نسبت فلاں کی جانب حقیقت ہے اور اگر بطریق عاریت یا کرایہ داری ہو تو یہ نسبت مجازی ہے۔ اور تم نے دونوں صورتوں میں فلاں کے گھر میں داخلہ کو حائث کا سبب مانا ہے۔ فلاں آدمی اس گھر کا مالک ہے تب بھی قسم کھا نیوالا حائث ہو جائے گا اور کرایہ پر ہے تب بھی حائث ہو جائے گا تو دوسرا جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض وارد ہو گیا۔



فلجائب بانما انما یقیم الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب :- وَاللّٰہُ لَا اِخْفٰی فِیْ دَارِ فَلَانٍ  
 اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہ رکھوں گا۔ اس بات کی قسم ہے کہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ اور  
 دخول کی دو صورتیں ہیں۔ ننگے پیروں گھر کے اندر داخل ہونا۔ جوتے پہن کر یا کسی سواری پر سوار ہو کر گھر کے اندر  
 داخل ہونا۔ ان دونوں صورتوں میں اول دخول حقیقت ہے۔ اور دوسری صورت مجاز اداخلہ کی ہے۔ اخاف نے  
 ہر دو صورت کے داخلہ پر حجت کا حکم دیا ہے جس سے جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض شوافع کی جانب سے مائد  
 کیا گیا ہے اس اعتراض کے جواب پر ماہن نے فرمایا ” باعتبار عموم المجاز “ اس قسم میں عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے۔  
 یعنی وضع قدم کے معنے وہ لے گئے ہیں جس میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پائے جاتے ہیں یعنی دخول  
 کے خواہ دخول ننگے پیروں سے ہو جو کہ حقیقت ہے، اور خواہ دخول فلاں کے گھر میں جوتے پہنکر یا سواری  
 پر سوار ہو کر کیا جائے جو کہ معنی مجازی ہیں۔ بہر حال دو صورت دخول میں وہ حائل ہو جائے گا۔

وہذا اذ السم لکن لہ نیت الخ یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانیوالاکوئی نیت نہ کئے ہو یعنی ننگے پیروں  
 داخل ہونے یا جوتے پہن کر داخل ہونے کی نیت نہ کی ہو، تب عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر اس نے نیت  
 بھی کی ہے تو وضع قدم کے معنے وہ لے جائیں گے جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔ اگر ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت  
 کی ہے تو بہرہندہ داخل ہونے میں حجت لازم آئیگا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہونے کی نیت کی ہے تو جوتے پہنکر  
 داخل ہونے میں حائل ہوگا۔ پیدل چل کر داخل ہونے کی نیت کی تھی تو پیدل چل کر داخل ہونے میں حائل  
 ہوگا۔ اسی طرح اگر سواری پر سوار ہو کر داخل ہونے کی نیت کی تھی۔ تو جب سواری پر سوار ہو کر داخل ہوگا تب  
 حائل ہوگا۔ حاصل کلام جس قسم کی نیت ہوگی اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم مرتب ہوگا۔

وان وضع القدم بغير دخول الخ۔ اور اگر اس نے داخلہ کی صورت یہ اختیار کی فلاں کے گھر پر اس نے  
 داخل کر دیئے مگر پورا بدن اس کا گھر سے باہر ہے مثلاً لیٹ گیا اور لیٹ کر صرف پیر اس نے گھر کے اندر داخل  
 کر دیئے تو شارح نے فرمایا حائل نہ ہوگا اس لئے کہ وضع قدم کے معنے اس انداز کے داخلہ پر حقیقت تو ہے مگر  
 حقیقت مجورہ ہے۔ اس پر کوئی عمل درآمد نہ کیا جائے گا نہ اس پر کوئی حکم مرتب ہوگا۔

دوسرا قول دار فلان کا ہے۔ یعنی فلاں کا گھر۔ اس کے بھی دو معنی ہیں۔ ایک معنے اس کے حقیقی ہیں یعنی وہ  
 گھر اس شخص کا ذاتی اور ملکیت میں ہو۔ دوسرے معنے اس گھر میں فلاں شخص بطور عاریت کے رہتا ہے یا کرایہ  
 کا مکان ہے۔ تینوں صورتوں میں دار فلان کا اطلاق ہوتا ہے مگر ملک کی صورت حقیقت ہے۔ اور عاریت اور  
 کرایہ داری کا مکان مجاز ہے۔ مگر شارح نے فرمایا ” نیت بعوم المجاز لا بالجمع بین الحقیقۃ والمجاز “ پس لا ینفع  
 قدمی فی دار فلان کی قسم کھانیوالا ہر دو قسم کے گھروں میں داخل ہوگا تو حائل ہو جائے گا۔ خواہ وہ گھر  
 فلاں کی ملک ہو یا کرایہ اور عاریت کا مکان ہو۔ یہ حکم بھی بطور عموم مجاز کے ہے۔ اس پر بھی حقیقت و مجاز  
 کو جمع نہیں کیا گیا کیونکہ دار فلان سے مطلق دار کے معنے لے گئے جو عام ہیں ملک اور عاریت کے گھر کو۔

لکن یہ رد علیکہ الخ۔ شارح اس جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فتاویٰ کی مشہور ترین کتاب یعنی فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے کہ قسم کھانیوالا جس گھر میں داخل ہوا ہے وہ گھر فلاں کا دار مسکونہ نہ ہو یعنی وہ شخص اس گھر میں رہتا نہ ہو ویسے ہی پڑا ہے۔ مگر فلاں کی ملکیت کا مکان ہو یعنی فلاں اس گھر کا مالک ہو تو قسم کھانے والا اگر اس گھر میں داخل ہو گا تو اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس گھر میں داخل ہونے سے وہ شخص حانت نہ ہو کیونکہ وہ فلاں کا رہائشی گھر نہیں ہے تو اس میں داخل ہونے نہ ہونے سے مالک مکان کا کوئی نفع و نقصان یا کسی قسم کا کوئی تعارض وغیرہ نہیں ہے حالانکہ لکھا یہ ہے کہ اُسی گھر میں داخل ہونے سے بھی حانت ہو جائے گا۔ ایسا کیوں؟

الان يقال ان السكنى اعم الخ۔ شارح نے تاویل فرمایا اور کہا دار فلاں عام ہے سکنی اور غیر سکنی سے۔ خواہ وہ گھر اس کا مسکونہ ہو یا غیر مسکونہ۔ مگر یہ اشکال صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بقول وارد ہو گا ورنہ دوسرے فقہاء مثلاً شمس الامتہ سرخسی کے نزدیک اس قسم کے خالی غیر آباد مکان میں داخل ہونے سے قسم کھانیوالا حانت نہ ہو گا۔ کیونکہ سکنی کی نسبت مالک سے جدا ہے جب کہ وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہیں ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے کہا تھا دار فلاں یعنی دار مسکونہ فلاں، فلاں کے رہائشی گھر میں داخل نہ ہوں گا۔

وَأَنَّمَا يَحْتَضِرُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدٌ لَا حُرَّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ جَوَابُ سُؤَالِ آخَرِ  
تَقْرِيرُهُ أَنَّ إِذَا أَحْلَفَ أَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِي حُرَّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ فَالْيَوْمُ حَقِيقَةٌ فِي النَّهَارِ وَ  
مَجَازٌ فِي اللَّيْلِ وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بَأْتَانِ إِنْ قَدِمَ فَلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا أَيْتَقِنُ الْعَبْدُ  
فَأَجَابَ بِأَنَّ إِتْمَا يَحْتَضِرُ فِي هَذَا الْمَثَالِ بِالْقَدَمِ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا أَلَا إِنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ  
الْوَقْتَ وَهُوَ عَامٌ أَيْ الْوَقْتُ مَعْنَى مَجَازٍ مِثْلُ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْتَضِرُ بِإِعْتِبَارِ عُمُومِ  
الْمَجَازِ لَا بِإِعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ  
الْوَقْتِ فَأَمَّا يَدُ هُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا بُدَّ هُنَا مِنْ بَيَانِ ضَرْبِهَا يَعْرِفُ بِهَا أَنَّ  
فِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ  
مُمْتَدًّا أَيْرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِأَنَّ زَمَانَ مُمْتَدٍّ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْيَا الْفِعْلُ وَإِنْ كَانَ  
غَيْرَ مُمْتَدٍّ أَيْرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمَطْلُوقُ لِأَنَّ كَيْفِي لَدُنْكَ الْفِعْلُ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلَكِنَّهُمْ  
اِخْتَلَفُوا فِي أَيْ مَوْضِعٍ يُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ أَنَّ  
إِذَا كَانَ مُمْتَدًّا يَنْ مِثْلَ أَمْرٍ بِدَلِّ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ أَيْرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَإِنْ كَانَ  
غَيْرَ مُمْتَدٍّ يَنْ مِثْلَ عَبْدِي حُرَّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ أَيْرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا  
مُمْتَدًّا أَوْ نَ الْآخَرُ مِثْلَ أَمْرٍ بِدَلِّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ أَوْ أَنْتَ طَالِبُ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ

قَالَ مَعْتَبَرٌ هُوَ الْعَامِلُ دُونَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالْإِتِّفَاقِ -

## ترجمہ

اور قسم کھا نیوالا اپنے اس قول ”عبدہ حرّ اذا قدم فلان“ میں حاث ہو جائے گا جب کہ وہ شخص رات میں آئے یا دن میں۔ یہ عبارت بھی ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی اور کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آدمی آجائے۔ اس مثال میں ”الیوم“ نہایت حقیقت ہے اور لیل کے معنی میں مجاز ہے۔ اور تم نے اسے اے اخاف دونوں کے درمیان جمع کر دیا ہے۔ اور کہتے ہو کہ اگر فلاں آدمی رات میں آگیا یا دن میں تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ بے شک وہ شخص اس مثال میں اس شخص کے رات یا دن کو آئے میں حاث ہو جائیگا۔ اس لئے کہ یوم سے مراد اس مثال میں وقت ہے اور وہ عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ”الوقت“ معنی مجازی ہیں جو دن اور رات دونوں کو شامل ہے۔ پس قسم کا مانیوالا عموم مجاز کے طور پر حاث ہو گا، جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر حاث نہ ہو گا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یوم مشترک ہے نہار اور مطلق وقت کے درمیان، پس یہاں وقت کے معنی مراد لئے گئے ہیں۔ الغرض من یہاں پر ایک ضابطہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ یہ معلوم ہو سکے کہ کس موقع پر نہار کے معنی اور کس موقع پر مطلق وقت کے معنی مراد لئے جائیں گے۔ پس بعض کا قول یہ ہے کہ جب فعل ممتد ہو تو اس جگہ نہار کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ نہار میں ممتد زمانہ پایا جاتا ہے جس میں کام کرنے کی گنجائش اور صلاحیت ہوتی ہے اور وہ فعل کے لئے معیار ہوتا ہے۔ اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو اس موقع پر وقت سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا کیونکہ اس فعل کیلئے وقت کا جزئی حصہ کافی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد دوسرا اختلاف ان میں آپس میں یہ پیدا ہو گیا ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہو گا وہ فعل جو مضاف الیہ واقع ہے یا عامل مراد ہو گا تو ضابطہ یہ ہے کہ جب مضاف الیہ اور عامل دونوں ممتد ہوں جیسے امرکٹ بیدکٹ یوم یرکب زید تو یوم سے نہار مراد ہو گا اور دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حرّ یوم یقدم فلان میں تو یوم سے وقت مراد ہو گا اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد ہو دوسرا غیر ممتد ہو تو جیسے امرکٹ بیدکٹ یوم یقدم فلان، یا۔ انت طالق یوم یرکب زید تو عامل کا اعتبار کیا جائے گا۔ مضاف الیہ کا اعتبار بالاتفاق نہ کیا جائے گا۔

## تشریح

حقیقت و مجاز کا جمع ہونا ایک جگہ محال اور ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر یہ تیسرا اعتراض ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے قسم کھایا ”عبدی حرّ یوم یقدم فلان“ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آجائے۔ اس مثال میں مذکور لفظ الیوم کے دو معنی ہیں۔ اول معنی نہار (دن)، دوسرے معنی لیل (رات) ان میں سے الیوم کے معنی دن کے حقیقت ہے۔ اور لیل کے معنی مجازی ہیں۔ اے اخاف تم نے اس جگہ بھی حقیقت اور مجاز میں ایک جگہ دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ اور کہتے ہو فلاں شخص اگر دن یا رات کسی بھی وقت آجائے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس جگہ رات اور دن دونوں معنی الیوم کے لئے گئے ہیں جو جمع کرنا ہے حقیقت اور مجاز کو۔

فاجاب بانذا انما یبحث الیہ مذکورہ بالا تیسرے اعتراض کا اس عبارت میں جواب دیا گیا ہے۔ چنانچہ شارح نے فرمایا "انما یبحث فی ہذا الشال" اس مثال میں دن اور رات میں سے کسی بھی وقت فلاں کے آجانے پر غلام کا آزاد ہو جانا۔ لان المداد بالیوم الوقت وهو عام الخ۔ اس لئے کہ اس جگہ لفظ الیوم سے مراد مطلق وقت ہے اور مطلق وقت وہ معنی ہیں جو حقیقت و مجاز دونوں معانی کو عام ہیں۔ منہا رکھی وقت ہے اور لیل بھی وقت ہے۔ تو وقت ان دونوں کو عام اور شامل ہے۔ لہذا قسم کھانیوالا عموم مجاز کے طور پر اس قسم میں حانث ہو گا نہ کہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے کی بنا پر حانث کہا گیا ہے۔

جواب ثانی: شارح نے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب بھی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "وقیل ہو مشترک" بعض لوگوں نے کہا ہے کہ لفظ الیوم کے دو معنی ہیں۔ الیوم کے ایک معنی منہا رکھے ہیں دوسرے معنی وقت کے ہیں اور لفظ الیوم ان دونوں معنی کے درمیان مشترک ہے جبکہ اس جگہ دو معانی میں سے ایک معنی یعنی مطلق کے مراد لئے گئے ہیں۔ وبالجملة لہو رہنما الخ۔ اعتراض و جواب نقل کرنے کے بعد شارح فاضل دفع اشکال کیلئے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔ فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں پر اعتراضات سے بچنے کیلئے ایک قانون اور ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ لفظ الیوم کے معنی کس جگہ دن کے ہوں گے، اور کس مقام پر لیل کے معنی ہوں گے، اور کہاں مطلق وقت کے معنی لئے جائیں گے۔ چنانچہ فرمایا۔

اذا کان الفعل ممتدا الخ۔ جب لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد پایا جاتا ہے اور وہ ممتد ہو سکتا ہے تو ایسے موقع پر یوم کے معنی منہا رکھے لئے جائیں گے۔ کیونکہ منہا رکھیں زمانہ امتداد کا پایا جاتا ہے، اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ فعل کیلئے معیار واقع ہو۔

واشکان غای ممتدا الخ۔ اور اگر لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد کی شان نہیں پائی جاتی اور وہ فعل ممتد نہیں ہو سکتا تو ایسے موقع پر لفظ الیوم سے مطلق وقت کے معنی لئے جائیں گے کیونکہ جس میں امتداد نہیں پایا جاتا وہ فعل اس کے ایک جز میں واقع ہو جائے گا۔

ولکنہم اختلفوا الخ۔ لیکن اس باریں اختلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل ذکر کئے جاتے ہیں۔ اول وہ فعل جو یوم کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ دوم وہ فعل جو یوم کا عامل ہوتا ہے۔ دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار امتداد و عدم امتداد میں کیا جائے گا۔ اس باریں ایک ضابطہ ہے جس کو فاضل شارح نے بیان کیا ہے۔

**ضابطہ** :- عامل اور فعل جب دونوں ایسے فعل ہوں جن میں امتداد ہو تو دن مراد ہو گا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "امرتک بیدک یوم یرکب زید" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جس دن زید سوار ہو) اس مثال میں دونوں افعال یعنی امر بالید اور رکوب میں امتداد کی صلاحیت ہے۔ اسلئے یوم سے منہا رکھ دیا جائیگا۔ اور اگر دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حر یوم یقدم فلان۔ عبدی حر اور قدم فلان دونوں فعل غیر ممتد ہیں تو اس صورت میں مطلق وقت مراد ہو گا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو مثلاً امرت بیدک یوم یقدم فلان۔ اس میں اول فعل ممتد اور دوسرا قدوم فلان غیر ممتد ہے۔ دوسری مثال انت طالق یوم یرکب زید۔ اول فعل ممتد اور ثانی غیر ممتد ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عامل کا اعتبار ہے اور مضامین کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے نہار مراد ہو گا اور غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہو گا۔ جیسے امرت بیدک یوم یقدم فلان میں امرت بیدک فعل عامل ہے اور فعل ممتد ہے۔ لہذا یوم سے نہار مراد ہو گا۔ اور انت طالق یوم یرکب زید میں عامل فعل طالق ہے۔ اور وہ غیر ممتد فعل ہے۔ اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہو گا۔ لہذا وہ مثال جو اعتراض میں پیش کی گئی ہے عہدی حرّ یوم یقدم فلان میں حرّیت عبد عامل ہے اور غیر ممتد ہے۔ اس قاعدہ مذکورہ کے تحت یوم سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا۔ اور وقت کا اطلاق رات دن دونوں پر ہوتا ہے اس لئے وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں ہر صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکا اعتراض بھی وارد ہو گا۔

وَأَمَّا أَسْرَيدَ النَّذْرِ وَالْيَمِينِ فِيمَا إِذْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى صَوْمٍ سَرَجِبَ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّ يَقْرَأُ إِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلَّهِ عَلَى صَوْمٍ سَرَجِبَ وَتَوَى بِهَذَا النَّذْرَ وَالْيَمِينِ أَوْ تَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ وَلَمْ يُحْطَمْ بِبَالِهِ النَّذْرُ فَإِنَّهُ يَكُونُ نَذْرًا وَيَمِينًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيقَةُ وَالْيَمِينُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِي فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتَّى قِيلَ يَلْزَمُ بِفَوَاتِ الْقَضَاءِ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَارَةِ لِلْيَمِينِ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَقْرَأَ وَجِبَ غَيْرُ مَنُونٍ لِيَكُونَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ هَذِهِ السَّنَةِ لِيُظْهَرَ نَذْرُهُ فِي الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ سَرَجِبًا مِنَ الْعُمَرِ فَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ نَذْرُهُ إِلَّا عِنْدَ السُّوْبِ بِالْإِصْبَاعِ بِالْفَدْيَةِ وَهَذَا إِنَّمَا يَدْرُ عَلَى ابْتِغَايَةِ وَهَمْدٍ بِخِلَافِ أَبِي يَوْسُفَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْأَوَّلِ وَالْيَمِينُ فِي الثَّانِي وَإِنْ لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَوْ تَوَى النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِينِ أَوْ بِلَا نَفْيِهِ يَكُونُ نَذْرًا بِالْإِتْفَاقِ وَإِنْ تَوَى الْيَمِينَ مَعَ نَفْيِ النَّذْرِ يَكُونُ يَمِينًا بِالْإِتْفَاقِ وَالْأَمْرُ إِنَّهُ هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ عَلَى مَذْهَبِهِمَا۔

## ترجمہ

اور نذر اور یمن دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کوئی شخص یہ کہے کہ اللہ علی صوم سرجب۔ سرجب "اللہ کیلئے میرے اوپر رجب کے روزہ ہیں" یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ "لنذر علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمن دونوں کی نیت کرے یا فقط یمن کی نیت کرے اور اس کے دل میں نذر کا خطرہ بھی نہیں گذرا تو یہ قسم نذر بھی ہوگی اور یمن بھی ساتھ ساتھ اور نذر اس کے معنی حقیقی ہیں اور یمن معنی مجازی ہیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز ساتھ ساتھ لازم آتا ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اس نے رجب کا روزہ قضا کر دیا تو نذر کی قضا اور یمن کا کفارہ لازم آئے گا اور اسی وجہ

سے کہا گیا ہے کہ اس جگہ عبارت میں رجب کو غیر منصرف بغیر تنوین کے پڑھنا چاہیے تاکہ اس سال کا رجب متعینہ مراد ہو جائے اور اس کا مٹہر قضاء کی صورت میں ظاہر ہو۔ برخلاف اس کے کہ رجب سے عمر بھر میں کوئی بھی رجب کا مہینہ مراد لیا جائے تو اس کا مٹہر ظاہر نہ ہو گا سوائے موت کے وقت کے کہ وہ فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے۔ اور یہ اعتراض حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ پر وارد ہوتا ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک پہلی صورت (یعنی جب نذر اور یمن دونوں کی نذر کرے) میں نذر ہے۔ اور دوسری صورت (یعنی صرف یمن کی نیت کرے) میں یمن ہے۔ اور اگر کسی چیز کی بھی نیت نہیں کی یا نذر کی نیت کی اور ساتھ ہی یمن کی نفی بھی کر دی یا بلا نفی نذر کی نیت کی تو ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور اگر یمن کی نیت کی اور ساتھ ہی نذر کی بھی نفی کر دی تو اس صورت میں بالاتفاق یمن مراد ہوگی۔ بہر حال سوال کا رد و صرف پہلی دونوں صورتوں کی بنا پر طریقین کے مذہب پر ہے۔

## تشریح

اس صورت میں جب کسی نے کہا "اللہ علی صومہما جب" "اللہ کیلئے میرے ذمہ رجب کا روزہ ہے" میں نذر اور یمن دونوں مراد لئے گئے ہیں۔ یہ عبارت درحقیقت ایک سوال مقدار کا جواب کا محصل :- قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک وقت میں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر اخلاف کے اوپر یہ چوتھا اعتراض ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے ذمہ اللہ کیلئے رجب کا روزہ ہے۔ اس کلام کے کہنے والے نے نذر اور یمن دونوں کی نیت کی یا صرف یمن کی نیت کی اور نذر کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ کلام اس کا نذر بھی ہو گا اور یمن بھی۔ اب اگر اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا تو نذر کی وجہ سے روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور یمن کی وجہ سے اس پر قسم کا کفارہ واجب ہو گا۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر اور یمن دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس کلام میں نذر کے معنی حقیقی ہیں کیونکہ اس کلام کو نذر ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس لئے نذر کے معنی اس کلام سے مراد لئے نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ بغیر قرینہ کے بھی اس کلام سے نذر ہی کے معنی سمجھے جاتے ہیں۔ یہ سب لفظ کے حقیقی معنی کی نشانی اور علامت ہیں۔ لہذا ثابت ہو کہ اس کلام کی حقیقت نذر ہے اور یمن اس کلام کے مجازی معنی ہیں کیونکہ یمن کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور بغیر قرینہ کے مجازی معنی مراد نہیں ہوتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یمن اس کلام کے معنی مجازی ہیں۔ لہذا جب نذر ماننے والے نے اس کلام سے نذر اور یمن دونوں کی نیت یا صرف یمن کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمن دونوں مراد ہوں گے جس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آیا۔ حالانکہ اخلاف کے یہاں یہ ناجائز ہے۔ چنانچہ لفظ رجب کو غیر منصرف پڑھا جائے۔ یعنی رجب معین میں اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے۔ لہذا جب اس رجب معین میں اس نے روزہ نہیں رکھا تو نتیجہ یہ ہو گا۔ کلام چونکہ نذر ہے اس لئے اس ماہ رجب کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نذر رجب فوت ہو جاتی ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس ماہ کی قضاء واجب ہوگی اور نذر کے ساتھ ساتھ یہ کلام یمن بھی ہے۔ اس

اس کو یمن کا کفارہ بھی دینا پڑے گا۔

رجب کو اگر تنوین سے پڑھا گیا تو کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ سو کسی بھی غیر معین رجب میں روزہ رکھے گا اور موت کی موت تک اس کو روزہ رکھ لینے کی اجازت ہوگی۔ مرتے وقت تک اگر روزہ نہیں رکھ سکا تو اس کو دو جو ب کے کفارہ سے بچنے کیلئے وصیت کرنا واجب ہوگا۔

والله يريد انما هو على (الاولين على مذهبها) اور اعتراض مذکورہ متعدد صورتوں میں سے صرف اول دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے اور صرف ان دونوں کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ یعنی مذکورہ بالا اعتراض صرف اول کی دو صورتوں پر اور صرف امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یہ کلام معنی جب اس نے نذر اور یمن دونوں کی نیت کی تو کلام صرف نذر ہو گا یعنی کلام کے صرف حقیقی معنی مراد ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اس نے صرف یمن کی نیت کی تو یہ کلام صرف یمن پر محمول کیا جائیگا اور کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے لہذا ان کے قول کے مطابق حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئیگا۔

شارح علی الرحمہ نے فرمایا کہ اگر مشکلم نے اس کلام کے کہنے سے کوئی نیت نہیں کی یا صرف نذر کی نیت کی اور یمن کی نفی کر دی یا نذر کی نیت کی، یمن کا نفی اور اشارت میں کوئی ذکر نہیں کیا تو ان تینوں صورتوں میں کلام بالاتفاق نذر ہو گا یمن نہ ہو گا۔ اور اس وقت اگر اس نے رجب کے روزے نہیں رکھے تو اس پر ماہ کے روزوں کی قضا واجب ہوگی مگر یمن کا کفارہ واجب نہ ہو گا۔ اور اگر اس کلام کے کہتے وقت اس نے یمن کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو بالاتفاق یہ کلام یمن ہی ہو گا اور نتیجہ یہ نیکلے گا کہ اگر اس نے رجب کے روزے نہ رکھے تو اس پر یمن کا کفارہ واجب ہو گا اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔

فاجاب المصنف باننا انما اريد النذر واليمين جميعا في هذا التصور ولا نذر بصدقة يمين  
بموجبه وتحريمه ان قوله لله على حيفه نذر ما وهو معناه الموضع لنا وكان حكمه  
مشلا قبل النذر ما مباهج الفعل والتوكيد وبعد التوكيد ما حنا من الفعل واجبا والتوكيد حراما  
فيلزم من موجب هذا النذر ما تحريم المباح الذي هو التوكيد وتحريم الحلال يمين لان الرسول  
صلی اللہ علیہ وسلم قد حرم ما رايته او العسل على نفسه فسقى الله ذلك يميناً وقال لم  
تحرم ما احل الله لك شتم قال قد فر من الله لكم تحلة ايما نكم فاعلم ان تحريم الحلال يمين  
فيكون اليمين موجباً للكلام لا مراداً بطريق المجاز ولكن يزد عليها انما اذا كان موجباً  
يلبغى ان يثبت بكون النية لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية الا ان يقال انما الحقيقة  
المعصية فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المراد من اللفظ والنذر ليس بمراد بل

جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا إنما يصح إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهها فقد دخل النذر تحت الاسرار إذ وإن لم يكن محتاجاً اليك وقيل إن قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد.

ترجمہ

**ترجمہ**

چنانچہ مصنفؒ نے اسی کے پیش نظر اس طرح فرمایا کہ اس صورت مذکورہ میں نذر اور یمین دونوں ایک ساتھ مراد ہیں۔ کیونکہ وہ قول اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمین ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اس کا قول **لِلّٰہِ عَلٰی** کا صیغہ نذر کا صیغہ ہے اور یہی اس کا معنی موضوع لگتا ہے۔ اور رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا رکھنا یا چھوڑ دینا مگر نذر ان لینے کے بعد فعل واجب ہو گیا اور ترک کرنا حرام ہو گیا لہذا اس نذر کے موجب سے ایک مباح چیز جو کہ ترک صوم تھی حرام ہو گئی اور کسی حلال کو حرام کر لینا یمین کہلاتا ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو حرام کر لیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یمین نام رکھا ہے اور فرمایا **لَعَنَ تَحْرِیْمَ مَا أَحَلَّ اللّٰہُ**۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمُ فِجْلَہٗ اَیْمًا لَّکُمْ** پس معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ لہذا اس مقام پر یمین کلام کا موجب ہوا نہ کہ مجاز کے طور پر مراد لیا گیا۔ لیکن یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وہ (یمین) موجب ہے تو مناسب ہے کہ یمین بغیر نیت کے ثابت ہو جائے کیونکہ شے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہ (یمین) حقیقت ہجورہ (مترکہ) کی طرح ہے۔ اسی لئے نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یمین مقتضا اور موجب نہیں ہے بلکہ لفظ سے مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ کے لفظ کے ساتھ لگائی ہے مگر یہ تاویل اس وقت درست ہے جبکہ متکلم نے صرف یمین کی نیت کی ہو اور رجب اس نے دونوں کی نیت کر لی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ ارادہ کا محتاج نہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا قول **لِلّٰہِ عَلٰی** میں **وَاللّٰہِ** کے یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول **عَلٰی** نذر کا صیغہ ہے لہذا دونوں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے۔

تشریح

**تشریح** جواب :- مذکورہ بالا اعتراض کا جواب ماتن نے دیا ہے کہ اس صورت میں نذر اور یمن دونوں ہی مراد ہیں مگر اس کی صورت جمع بین الحقیقت والجاز کی نہیں ہے بلکہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے تو نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضی کے اعتبار سے یمن ہے۔ کیونکہ اس کلام میں لفظ علیٰ مذکور ہے جو کسی چیز کے واجب کرنے کیلئے آتا ہے اور اسی کا نام نذر ہے کیونکہ نذر اپنے ادھر کسی چیز کو واجب کرنے کو کہتے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے یعنی نذر اس کلام کا موضوع لہ ہے۔ یہ کلام موجب کے لحاظ سے یمن ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ دوسرے تمام مہینوں میں روزہ رکھنا مباح ہے۔ کوئی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ مگر کسی نے کسی ماہ میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو اس ماہ کا روزہ اس پر نذر کی وجہ سے واجب ہو گیا اور روزہ ترک کرنا ناجائز و حرام ہو گیا اور اباحت حرمت سے بدل گئی کہ مباح کو حرام و حرام قرار دینا ہی یمن ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ حضرت امیر قبیلہ رضی اللہ عنہا نے اپنے اوپر شہد کو حرام قرار دیا تھا تو حق تعالیٰ



نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کر نیکی وجہ سے اس کا نام یمن رکھا۔ فرمایا لَعَنَ خَمْرُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ۔ جس کو اللہ نے تمہارے لئے حلال فرمایا ہے۔ تم اس کو حرام کیوں قرار دیتے ہو۔ پھر فرمایا حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم کفارہ یمن ادا کر کے اپنی قسم کو کھول دو معنی قسم کے خلاف عمل کرو اور قسم کا کفارہ ادا کر دو۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ کسی حلال کو حرام قرار دینا بھی یمن ہے لہذا اس کلام سے معلوم ہوا کہ یمن نذر کے لئے لازم ہے اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے۔ لہذا یہ کلام اپنے موجب اور مقتضی کے لحاظ سے یمن ہے نہ کہ بطریق مجاز۔ یعنی اس کلام سے یمن کے معنی موجب کی وجہ سے مراد لئے گئے نہ کہ مجازی معنی ہونے کی وجہ سے مراد لئے گئے لہذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے ہیضہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب و مقتضی کے اعتبار سے یمن ہے اسلئے نذر اور یمن دونوں مراد لینے سے اس اعتبار سے ان کا اجتماع لازم آئے گا کہ حقیقت و مجاز کے طور پر ان کا اجتماع لازم نہیں آئے گا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

ولکن یرد علیکم الذم۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یمن کو آپ نے اس کلام کیلئے لازم اور موجب قرار دیا ہے لہذا موجب ہونے کی وجہ سے اس کے ثابت ہونے کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر نیت کے اس کو ثابت ہونا چاہئے حالانکہ نیت کے بغیر اس کا ثبوت نہیں ہوتا۔

الجواب :- جواب کا حاصل یہ ہے۔ اس کلام میں یمن حقیقت مجبورہ کے درجہ میں ہے اور عادت اس سے یمن کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یمن لغو سے یمن کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں اور جب عادت کی دلیل سے اس پر یمن کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمن حقیقت مجبورہ کی طرح ہو گئی اور حقیقت مجبورہ پر عمل کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہذا اس جگہ یمن پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی احتیاج ہوگی۔

وقیل ان الیمین ہی الہوادة من اللفظ الذم۔ صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ بالا کلام اللہ علی صومہا جب سے نذر کے بجائے یمن مراد ہے یعنی اس سے صرف یمن کا ارادہ کیا گیا ہے اور نذر اس کلام سے مراد نہیں لی گئی بلکہ صیغہ اور لفظ علی سے نذر آگئی ہے۔ لہذا ارادہ میں دونوں کا اجتماع نہیں لازم آیا یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آیا لہذا یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا اس لئے کہ ارادہ ہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے مگر یہ جواب ناقص ہے اور پورا جواب بھی نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنے اس کلام سے صرف یمن کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ اور اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے نذر اور یمن دونوں کی نیت کی ہو تو اس صورت میں نذر کی طرح یمن بھی ارادہ کے تحت جمع ہو جائے گی اور جب نذر اور یمن دونوں ارادہ میں آگئے تو پھر سابقہ اعتراض جمع بین الحقیقت والمجاز عود کر آئے گی اسلئے جواب ناممکن رہا۔

شمس اللہ سرخسیؒ کا جواب :- متکلم کا قول "لَعَنَ خَمْرُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ" ہو کر صیغہ یمن ہے اور لفظ علی یہ نذر کا متعین صیغہ ہے۔ پس ایک لفظ سے نذر کا اور دوسرے لفظ سے یمن کا ارادہ کیا گیا ہے لہذا حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم نہ آئے گا بلکہ دو لفظ ہیں اور دونوں کے الگ الگ معنی ہیں۔

فہو کثراء القریب فانت تملک بصیغتها تحریر بموجبہ تشبیہاً لمسا لہ الذر بہ توضیحاً  
و تابیذا فان من شری القریب یكون تملکاً باعتبار صیغتها لان صیغتها موضوعاً للملک  
ولکن یكون تحریراً واعتقاداً بموجبہ لان موجب الملک مع القرائتہ هو العتق قال علیہ  
السلام من ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ والافین الشراء و التحریر منافاً بحسب  
الظاهر ثم لتأخر المصنف عن التفریعات شرع فی بیان علاقات المجاز فقال وطریق  
الاستعارۃ الاتصال بین الشیئین صورۃ او معنی والاستعارۃ فی عرف الاصولیین یراد  
المجاز وعند اهل البیان قسم من المجاز فان المجاز عندہم ان کانت فیہ  
علاقۃ التشبیہ یسئ استعارۃ باقسامہا وان کانت فیہ علاقۃ غیر التشبیہ من  
علاقات الخمس والعشرین مثل السببیۃ والمسببیۃ والحال والمحل واللائزہ والملازم  
وغیرہا یسئ مجازاً مرسلاً والمصنف عذر عن علاقات المجاز المرسل علیہا بقولہ صواباً  
وعن علاقۃ الاستعارۃ المسماۃ بالتشبیہ بقولہ معنی فکانت قال وطریق المجاز وجود علاقۃ  
بین المعنی الحقیقی والمجازی بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقۃ الاستعارۃ الاول هو الصوری  
والثانی هو المعنوی و اسراراً بالصوری ان تكون صورۃ المعنی المجازی متصلاً بصورۃ المعنی  
الحقیقی بنوع مجاز و اسراراً بان يكون سبباً لہ او علۃ او شرطاً او حالاً او عکسہا والمعنوی ان یكون  
متشابهاً لکین فی معنی واحد خاص مشہور بہ فی العرف۔

## ترجمہ

پس وہ قریب کی شرار کی طرح ہے کیونکہ یہ شرار اپنے لفظ کے لحاظ سے تملک ہے اور اپنے موجب کے  
لحاظ سے تحریر ہے۔ نذر کے مسئلہ کی شرار قریب کے ساتھ تشبیہ دینے کا مطلب اسے واضح اور  
قوی کرنا ہے۔ اس لئے کہ جس نے اپنے عزیز قریب کو خریدا تو یہ خسران صیفہ کے لحاظ سے تملک ہو گا کیونکہ اس کا صیفہ  
یعنی شرار تملک کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ اپنے مقتضے اور موجب کے لحاظ سے تحریر و عتاق ہو گا کیونکہ ملک مقتضے  
قرابت کے ساتھ عتق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے من ملک فلاح محرم منہ عتق علیہ  
اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو گیا تو وہ تملک اس پر آزاد ہو جائیگا ورنہ پس شرار اور تحریر کے درمیان  
ظاہر کے اعتبار سے منافات ہے۔

پھر جب مصنف تفریعی مسائل کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مجاز کے علاقات کا بیان شروع کیا اور فرمایا۔ اور استعارہ  
کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتھال ہو خواہ صوری ہو یا معنوی اور علماء اصول کی اصطلاح میں استعارہ مجاز  
کے مرادف ہے اور اہل بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقۃ تشبیہ کا ہو تو اس  
کا نام استعارہ رکھا جاتا ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اور اگر علاقۃ تشبیہ کے علاوہ دوسرے علاقۃ پچیس علاقوں میں سے

پایا جائے تو اس کو مجاز مرسل کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ پچیس علاقے یہ ہیں جیسے علاقہ سبب و مسبب کا، حال و محل کا، لازم و ملزوم کا اور ان کے علاوہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقات کو اپنے قول صورتہ سے تعبیر فرمایا ہے اور علاقہ استعارہ کو یعنی تشبیہ کے علاقہ کو معنی سے تعبیر کیا ہے۔ پس گویا مصنفؒ نے فرمایا مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہو یا علاقہ استعارہ ہو۔ قسم اول (یعنی جس میں مجاز مرسل کا کوئی علاقہ ہو) ضروری ہے۔ اور دوسری قسم (جس میں علاقہ استعارہ ہو) معنوی ہے۔ اور مصنفؒ نے ضروری سے یہ ارادہ کیا ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے متصل ہو یا اس طور کہ معنی مجازی معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو۔ اور معنوی سے ارادہ کیا ہے کہ دونوں کسی ایک ایسے معنی میں شریک ہوں جو خاص ہو اور عرف میں اس کی شہرت ہو۔

تشریح سابق میں مذکورہ کلام جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمن ہے۔

فہو کشر ام القریب الذی سے اس مسئلے کی نظیر بیان کی ہے۔ جب کسی نے اپنے کسی عزیز قریب کو خریدا تو اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے یعنی مالک ہونا۔ کیونکہ لفظ شراء وضع کیا گیا ہے ملک کے لئے اور یہی شراء اپنے موجب کے لحاظ سے اطلاق یعنی آزاد کرنا بھی ہے کیونکہ قانون ہے قریب کی ملک کا موجب آزاد ہونا ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جاتا ہے تو ملک میں آتے ہی وہ ممنوع قریبت کی وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مَنْ مَلَكَ ذَرْبَ حُرٍّ مَحْرُومٍ مِنْ عَتَقٍ عَلَيْهِ، جو شخص اپنے عزیز قریب کا مالک ہو گیا تو وہ اس پر اس کی جانب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ گو قریب کا مالک ہونا عتق کی علت ہے۔ اس لئے ملک قریب کے واسطے سے آزادی کو شراء کی جانب منسوب کرایا گیا چنانچہ شرار قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے ورنہ شرار اور عتق میں نظر ہر کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ آپس میں منافات ہے اسلئے کہ شرار سے ملک ثابت ہوئی اور عتق ملک کو زائل کر دیتا ہے لہذا دونوں میں منافات ہے۔

ثم لما فرغ المصنف عن التفصيلات الجوہر جہب مصنف ماتن جمع بین الحقیقت والمجاز کے ناجائز ہونیکا قاعدہ بیان کرنے کے بعد اس پر چاروں تفصیلات بھران پر وارد شدہ اعتراضات اور ان کے جوابات سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ماتن نے فرمایا استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ اتصال صورتہ ہو یا معنی۔ اور استعارہ علماء اصول کی اصطلاح میں مجاز کے مراد ہے مگر علماء بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم کا نام استعارہ ہے کیونکہ علماء بیان کے نزدیک اس میں علاقہ ہے مگر تشبیہ کا ہے۔ تو اس کا نام مجاز ہے نہ اس کی تمام اقسام کے۔ اور اگر پچیس علاقات پر کوئی علاقہ ایسا ہے جو تشبیہ کے علاوہ ہے جیسے علاقہ سبب و مسبب کا ہے حال محل کا لازم اور ملزوم کا ہے یا ان کے علاوہ کسی اور کا تو اس کا نام مجاز مرسل ہے۔ ماتن نے ان تمام علاقات مجاز کو اتصال صورتہ سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنی سے تعبیر کیا ہے۔

ماتن کے قول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقی معنی اور مجازی معنی کے درمیان علاقہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کسی کا علاقہ پایا جاتا ہے یا علاقہ استعارہ کا پایا جاتا ہو یعنی تشبیہ کا علاقہ ہو۔ اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ اتصال صوری کی تفسیر شارح نے فرمایا۔ صوری سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی حقیقی معنی کی صورت کسی نوع کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو مثلاً مجازی معنی حقیقی معنی کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو یعنی حقیقی معنی مجازی معنی کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔

اسی طرح اتصال معنوی سے مراد حقیقی اور مجازی دونوں معانی کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ یہ میں زیادہ مشہور ہوں بمقابلہ دوسرے معنی اور اوصاف کے۔

**اقسام استعارہ** :- استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ استعارہ بالکنایہ ۲۔ استعارہ تصریحہ ۳۔ استعارہ تخیلیہ ۴۔ استعارہ ترشیحیہ۔

**استعارہ بالکنایہ** :- دل ہی دل میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دیگر مشبہ کو ذکر کر دیا جائے اور ارکان تشبیہ میں سے تمام کو ترک کر دیا جائے۔

**استعارہ تخیلیہ** :- وہ استعارہ ہے کہ مشبہ بہ کو ترک کر دیا جائے اور اس کے لازم کو مشبہ کے ساتھ ذکر کر دیا جائے مثلاً **النشبت المنبت** اظہاراً۔ موت نے اپنے پیچھے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں المنبت کے معنی موت کے ہیں اور موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ کو صرف ذکر کیا گیا ہے یعنی منبت کو جس کے معنی موت کے ہیں اور ارکان تشبیہ یعنی مشبہ بہ، وجه مشبہ اور ادات تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو استعارہ بالکنایہ کہا گیا ہے اور لازم یعنی مثال مذکور اظہار بمع ظفر (ناخن) درندہ کے لازم میں سے ہے اس کو مشبہ یعنی موت کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے اس لئے یہ استعارہ تخیلیہ ہو گیا۔

اس کے بعد استعارہ ترشیحیہ کو لیجئے۔ استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ جس کو کلام میں ذکر نہ کیا گیا ہو اس کا کوئی مناسب مشبہ مذکورہ کیلئے ثابت کر دیا جائے۔ جیسے آیت کریمہ **اولئک الذین اشترو الضلالة بالهدی** فمما بہت فجارہم۔ آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ منافقین نے ضلالت کو ہدایت کے بدلے خریدا ہے۔ پس انکی اس تجارت نے ان کو کوئی نفع نہیں پہونچایا۔ اس آیت میں منافقین کے ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت اختیار کرنے کو خرید و فروخت کیسا تشبیہ دی گئی ہے اور کلام میں صرف مشبہ مذکور ہے اور ارکان تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور **رفع** (رفع) تجارت جو مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہیں۔ منافقین (یعنی مشبہ) کو تذلیل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

استعارہ کی آخری قسم تصریحیہ ہے۔ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ مراد لیا جاتا ہے جیسے **رأیت أسداً یومی**۔ میں نے شیر کو دیکھا تیر چلا رہا ہے۔ اس مثال میں اسد مشبہ بہ ہے مگر مشبہ یعنی بہادر آدمی (رجل شجاع) مراد ہے اور یومی (تیر چلا رہا ہے) اس کا قرینہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے تیر چلا ہوا حقیقی

شیر نہیں بلکہ شیرے جس کو شبیہ دی گئی ہے معنی مشبہ اور رجل شجاع مراد ہے۔  
**مجاز مرسل** :- کہ جن پچیس علاقوں کا اجمالاً اوپر ذکر کیا گیا ہے اس جگہ ہم اسکی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔  
 (۱) سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے۔ جیسے رعینا الغیث۔ اس مثال میں غیث سبب ہے اور گھاس وغیرہ مسبب ہے۔ اس مثال میں غیث معنی سبب کو ذکر کیا گیا ہے۔ اور مسبب یعنی گھاس وغیرہ مراد لی گئی ہے اسی لئے سبز گھاس وغیرہ کو چرایا جاتا ہے، بارش کو نہیں چرایا جاتا بلکہ گھاس وغیرہ زمین میں پیدا ہونیکا سبب بارش ہوتی ہے۔  
 (۲) مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے امطرت السماء نبأ ثاملاً آسمان نے گھاس کو برسیایا، میں بارش سبب نبات ہے اور نبات اس کا سبب ہے۔ اس جگہ نبات یعنی مسبب بولا گیا ہے اور سبب معنی بارش مراد لی گئی ہے۔ (۳) کل کیا اطلاق جز پر کیا جائے۔ یعنی کل بولا جائے اور جز مراد لیا جائے۔ اس کی مثال قرآن مجید کی آیت ہے یجعلون اصحابہم فی اذانہم۔ منافقین کے متعلق ایک حالت کا بیان ہے کہ جب آسمان پر بجلی کڑا گئی ہے تو شدت خوف اور گھبراہٹ کی بنا پر یہ لوگ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اس آیت مبارکہ میں لفظ اصابع۔ اصبع کی جمع ہے معنی انگلیاں۔ کل بولا گیا ہے اور جز مراد لیا گیا ہے۔ (۴) جز بولا جائے اور کل مراد لیا جائے جیسے فخریہ مراقبہ (گردن کا آزاد کرنا) رقبہ جز ہے مگر کل مراد ہے معنی صاحب قہ (غلام) پورے غلام کے آزاد کرنا حکم ہے۔ (۵) مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے جیسے مشفقہ اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں مگر مشفقہ بولا جاتا ہے اور مطلق ہونٹ مراد لیا جاتا ہے۔ یعنی مطلق ہونٹ خواہ اونٹ کا ہونٹ ہو یا کسی دوسرے جاندار کا (۶) مطلق بولا جائے اور مقید مراد لیا جائے۔ مثلاً مطلق یوم بولا جائے اور یوم القیامت یعنی قیامت کا دن مراد لیا جائے جو ایک مقید اور مخصوص دن ہے۔ (۷) مضاف مضاف الیہ میں سے مضاف کو حذف کر دیں اور اس کی جگہ صرف مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے واسئل القریۃ (قریہ سے سوال کیجئے) مراد ساکن قریہ ہیں یعنی قریہ والے۔ یعنی اہل قریہ تو اہل کو حذف کر دیا گیا اور القریہ، مضاف الیہ کو اس کی جگہ ذکر کر دیا گیا ہے (۸) کسی چیز کا آئندہ کے معنی مستقبل کے لحاظ سے نام رکھ دینا۔ یعنی جو چیز ملکر اس وصف کے ساتھ منصف ہوگی اس کو حال ہی میں منصف سمجھ کر نام دیدینا جیسے پہلی جماعت میں پڑھنے والے لڑکے کو مولوی کے نام سے پکارنا جبکہ وہ مولوی کا کورس دس سال بعد پڑھے گا۔ یا حج کا ارادہ کرنا والے یا حج کے جانے والے کو حاجی کہہ کر پکارنا حالانکہ حاجی تو وہ حج سے فراغت کے بعد بنے گا مگر پہلے ہی سے اس کو حاجی کہہ کر پکارا جانے لگے (۹) ماضی اور زمانہ گزشتہ کے حال کو پیش نظر رکھ کر مستقبل میں اس کو اس وصف سے منصف کر دینا جیسے وَاَنْتَ الْيَتٰی اَمْوَالُ الْیَتٰمٰی کو دیدو، اس جگہ جس کا باپ اس کے بالغ ہونے کے بعد انتقال کیا ہو ایسے بالغ بغیر باپ والے شخص کو یتیم کہا گیا ہے کیونکہ بالغ ہونیکے بعد یتیموں کا مال یتیموں کو دیدیا جاتا ہے۔ بالغ ہونے سے پہلے ان کو ان کا مال نہیں دیا جاتا حالانکہ وہ بچے بالغ ہونے سے پہلے تو یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے مال ملنے کی وجہ سے وہ مالدار ہو گئے مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی ماکان کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۰) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فلیداع نادیا

پس چاہئے کہ وہ نادیدہ کو بلائے۔ یعنی مجلس کو بلائے۔ مراد اہل مجلس ہیں۔ یعنی مجلس والوں کو بلائے۔ تو محل بولا گیا اور حال مراد لیا گیا ہے۔ (۱۱) حال بولا جائے اور محل مراد لیا جائے۔ جیسے **وَأَمَّا الَّذِينَ ابْصَرَتْ وَرَأَوْهُمْ فَمِنْهُمْ فَحِمْمَةُ اللَّهِ** بہر حال جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے۔ اس جگہ رحمت سے جنت مراد ہے۔ اور جنت الشری رحمت کا مقام اور محل ہے۔ تو وہ رحمت میں ہوں گے۔ یعنی محل رحمت۔ یعنی جنت میں ہوں گے (۱۲) کسی چیز کا آلہ بولا جائے آلہ مراد لیا جائے۔ یعنی آلہ شئی بولا جائے اور آلہ مراد لیا جائے جیسے **وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ**۔ اے اللہ مجھ کو سچی زبان عطا کر دے۔ اس جگہ زبان سے ذکر مراد لیا گیا ہے۔ (۱۳) دو متضاد چیزوں میں ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے بصیر کا اعنی (نامینا) کیلئے استعمال کیا جائے، اسی طرح اعنی کا لفظ بصیر کیلئے استعمال کیا جائے۔ (۱۴) زیادہ جیسے لیس کمنہ شئی۔ اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ اس مثال میں لک اور مثل ہم معنی ہیں اور لک زائد ہے تو اس مقام پر کاف کا زائد ہونا مجاز مرسل کا ایک علاقہ ہے (۱۵) نکرہ مثبت کلام میں عموم کیلئے بولنا جیسے **عَلَّتْ نَفْسٌ**۔ قیامت میں ہر نفس جان لیگا جو اس نے دنیا میں عمل کیا ہے۔ کلام موجب ہے اور نفس نکرہ ہے جس سے عموم مراد لیا گیا ہے۔ (۱۶) مجاورت۔ یعنی قرب اور پڑوس کی وجہ سے ایک چیز کا اطلاق دوسری چیز پر کر دیا جاتا ہے جیسے جوی المیزاب۔ پر نالہ جاری ہو گیا۔ میزاب لفظ بولا گیا اور جاری ہونے والا یعنی پانی مراد لیا گیا ہے۔

(۱۷) احد البدلین یعنی بدلین میں ایک کا اطلاق دوسرے پر کرنا۔ جیسے **فَلَانٌ أَكَلَ الدَّامَ**۔ اس مثال میں دم سو دیت مراد ہے۔ لفظ دم بولا گیا اور دیت مراد لی گئی ہے کیونکہ دم کا بدل دیت ہے۔ (۱۸) معرفہ کا اطلاق کرنا واحد نکرہ پر۔ جیسے **الْمُسْلِمِ** میں لیم معرفہ باللام ہے مگر اس جگہ غیر متعین کینہ مراد لیا گیا ہے۔ (۱۹) حذف۔ کسی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے۔ جیسے **أَنَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**۔ اس مثال میں ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے۔ **أَنَا ثَوَابُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ**۔ (۲۰) مضاف الیہ کو حذف کر دینا جیسے **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ**۔ اس میں اسماء کا مضاف الیہ حذف کر دیا گیا ہے اور الاسماء کا لٹام مضاف الیہ کے بدلے میں لایا گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ السَّمَاوِيَّاتِ**۔ (۲۱) ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے فرزدق کے اس قول میں ہے

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عینای الدموع لتجد

اس شعر میں آنکھوں کا آنسو بہانا۔ ملزوم ہے اور رنج و ملال اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کے آنسو بہانے میں ملزوم بول کر رنج و ملال میں ملزوم مراد لیا ہے۔ (۲۲) لازم بول کر ملزوم مراد لینا جیسے عورتوں سے یکسو رہنے کو ازار باندھنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہذا اگر کسی نے کہا میں نے اپنا ازار باندھ لیا ہے تو اس کلام سے مراد یہ بجا نیکی کہ اس نے عورت سے علیحدگی اختیار کر لی ہے پس اس مثال میں ازار باندھنا لازم ہے اور عورت ملزوم ہے۔ لازم بولا گیا اور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ (۲۳) خاص بولنا اور عام مراد لینا جیسے **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً** میں خطاب خاص کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا ہے مگر عام مراد ہے، ہر زمانے کے حاکم مراد ہیں کہ وہ اپنے اپنے زمانے میں انبیاء سے زکوٰۃ وصول کریں۔ (۲۴) عام بول کر خاص مراد لیا جائے جیسے کسی شخص کو سزا و تنبیہ دیتے ہوئے عام لفظ استعمال

کرنا۔ لوگ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں۔ عام لفظ بولا گیا مگر مخصوص وہ شخص مراد ہے جس کو تنبیہ کی جارہی ہے۔  
 مذکورہ بالا چوبیس علاقہ مجاز کے ہیں اور پچیسواں علاقہ استعارہ کا ہے اسلئے پچیس علاقے بیان کر دیئے گئے  
 مگر یہ تعداد غور و فکر کے بعد بیان کی گئی ہے۔ اہل بیان اس میں اضافہ بھی کر سکتے ہیں۔

کَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اسْدًا او المَطَرِ سَمَاءً نَشْرًا كُلُّ غَيْرٍ يَرْتَبِطُ بِالْفَتْ فَإِنَّ الْأَوَّلَ مَثَالٌ  
 لِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ إِذَا رَجُلٌ الشَّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ عِلَالَهُمَا مُتَشَابِهَانِ فِي مَعْنَى لِأَزْمِ مَشْهُورٍ  
 مُنْتَصِلٌ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ أَعْنَى الْجُرْأَةِ فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ اسْدًا بِإِعْتَابِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِعَدَمِ  
 الْإِخْتِصَافِ وَلَا الْأَخْطَرِ لِعَدَمِ الشَّهْرَةِ وَالثَّانِي مَثَالٌ لِاتِّصَالِ الصُّورِي فَإِنَّ صُورَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ  
 بِصُورَةِ السَّمَاءِ وَيَعْنِي السَّحَابَ فَإِنَّ الْعُرْفَ يَسْتَقْبِلُ كُلَّ مَا عَلَاكَ وَاطْلَاكَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنْ  
 السَّحَابِ فَيَكُونُ مُتَّصِلًا بِهِ ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ كَمَا وَجَدْنَا فِي الْحَسِّيَّاتِ وَالْمَحَادِرَاتِ  
 كَعَنْ لَكِ وَجَدْنَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْإِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةُ وَالْتَعْلِيلُ  
 نَظِيرُ الصُّورَةِ يَكُونُ أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ أَوْ كَوْنِ  
 الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مَعْلُولًا لَهُ نَظِيرُ الْإِتِّصَالِ الصُّورِي مِنَ الْحَسِّيَّاتِ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ  
 وَمِثْلًا صُورَةً وَكَعَنْ الْمَعْلُولِ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَمِثْلًا هَاكَ الْإِتِّصَالُ يَتَّصِلُ بِالشَّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُقْتَرِ  
 يَتَّصِلُ بِمِلْكِ السَّارِقَةِ.

## ترجمہ

جیسے شجاع کو اسد اور مطر کو سماء سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ مثال لفظ و نشر مرتب کے طور پر ہے کیونکہ  
 اول اتصال معنوی کی مثال ہے اسلئے کہ رجُل شجاع اور ہیکل معلوم دونوں معنی لازم مشہور ہیں

شریک ہیں اور ہیکل معلوم کیلئے خاص ہے اور وہ شجاعت و بہادری ہے معنی جرأت پس رجُل کو حیوانیت کی وجہ سے  
 اسد نہیں کہا جاتا کیونکہ حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ہی اس بخار اور بدبو کی وجہ سے کہا جاتا ہے  
 کیونکہ یہ مشہور نہیں ہے۔ اور دوسری مثال متن میں اتصال صوری کی ہے کیونکہ مطر کی صورت آسمانی صورت کو  
 متصل ہے یعنی ابر سے متصل کو سمار بولتے ہیں کیونکہ جو چیز بلندی پر ہو اور سایہ دینے والی ہو اس کو سماء کہتے  
 ہیں ابر میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اور مطر بادلوں سے نازل ہوتی ہے لہذا وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔  
 پھر مصنف نے بیان فرمایا کہ جس طرح یہ دونوں قسمیں حسیات اور محادرات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ  
 میں بھی پائی جاتی ہیں لہذا فرمایا اور احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل میں جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال  
 ہے مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق ہوگا کہ شے اول ثانی کیلئے سبب ہو یا ثانی کا مسبب ہو۔  
 بعد چیزوں میں سے اول علت ہو ثانی کیلئے یا ثانی کیلئے معلول ہو۔ حسیات میں اتصال صوری کی نظیر ہے کیونکہ سبب

اپنے سبب کے ساتھ متصل ہوا کرتا ہے اور صورت اس کا مجاور ہوتا ہے۔ ایسے ہی معلول بھی اپنی علت سے متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے جس طرح ملک شہر کے متصل ہوتی ہے اور ملک متعین ملک رقبہ کے متصل ہوتی ہے۔

## تشریح

اد پر بیان کیا جا چکا ہے۔ مجاز مرسل کے جمیع عللے اتصال صوری کے ہیں اور علاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کہا تھا۔ اس عبارت سے بلا ترتیب لف و نشر مرتب کے ماتن نے ان دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں سے اول مثال اتصال معنوی کی اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ ماتن نے ان میں اتصال صوری کو پہلے ذکر کیا تھا اور اتصال معنوی کو بعد میں ذکر کیا تھا۔ بہر حال مثال تسمیۃ الشجاع اسد کے کسی بہادر آدمی کا نام شیر رکھ دینا۔ یہ اتصال معنوی کی مثال ہے۔ کیونکہ رجل شجاع اور اسد دونوں ایک معنی میں شریک ہیں اور وہ معنی صرف شیر کے ساتھ خاص ہیں وہ ہے دلیری اور بہادری۔ اور شیر کا یہ وصف خاص عوام و خواص سب جانتے ہیں اسی وجہ سے بطور استعارہ بہادر آدمی کو اسد کہہ دیا جاتا ہے اور یہ حیوان ہونا تو صرف شیر ہی کے ساتھ حیوانیت خاص نہیں ہے۔ اسی طرح جس آدمی کا منہ گنڈا ہو اور بدبو آتی ہو اس گندہ دہنی کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا گیا ہے۔ اس لئے گندہ دہن ہونے میں شیر ہر خاص و عام میں مشہور نہیں ہے جس طرح شجاعت اور دلیری میں شیر مشہور ہے۔

دوسری مثال اتصال صوری کی ہے۔ یعنی تسمیۃ المطر سائر۔ بارش کا نام آسمان رکھ دینا۔ کیونکہ مطر یعنی بارش کی صورت سماء (یعنی بادل) کی صورت سے متصل ہے اور مثال میں سماء بولا گیا ہے مگر بادل مراد لئے گئے ہیں کیونکہ عرب کے عرف میں ہرادر پر کی چیز کو سماء سے تعبیر کیا جاتا ہے تو چونکہ بادل بھی اوپر اور فوق میں ہوتا ہے اس لئے بادل کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں بھی فرمایا گیا "أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" یعنی آسمان سے موسلا دھار۔ بارش کی طرح۔ تو اس جگہ بھی سماء سے بادل مراد ہیں اور چونکہ بارش ہمیشہ بادل ہی سے برستی ہے اس لئے مطر کا صفت اتصال سماء سے ہوا اور جب مطر کا اتصال بادل (یعنی سماء) سے ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (بادل) کہہ دیا گیا ہے۔

ثم بئین ان هذین القسمین انہ اس کے بعد مصنف نے بیان فرمایا کہ اتصال صوری و معنوی کی دونوں صورتیں جس طرح محسوسات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح شرعی احکام میں بھی پائی جاتی ہیں اسلئے فرمایا۔  
وفي التبعیات الاتصال انہ۔ شریعات میں احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرتے ہوں جن پر ایسے فوائد مرتب ہوں جن کا شریعت میں اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسے احکام شرع میں ایک اتصال سبب اور علت کا ہوتا ہے۔ اس اتصال کا نام اتصال صوری ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا علاقہ اور اتصال کہ اول چیز دوسری کیلئے سبب ہو اور دوسری چیز سبب ہو۔ یا اس قسم کا تعلق ہو کہ شے اول علت اور ثانی معلول ہو ان دونوں کو اتصال صوری اور حتی کہا جاتا ہے اس لئے سبب صورت سبب سے ملا ہوا اور متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح علت بھی اپنے معلول سے صورت متصل اور قریب ہوتی ہے۔ لہذا سبب سبب اور علت و معلول کے



درمیان اتصال صوری پایا جانا متحقق ہو گیا۔ مثال کے طور پر شراء علت ہے اور ملک معلول اور اس سے متصل ہوتی ہے کیونکہ خریداری نام ہوتے ہی فوراً خریدنیوالے کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے۔

دوسری مثال ملک رقبہ سبب ہے ملک بضع کیلئے اور ملک بضع مسبب ہے اور دونوں ایک دوسرے کے متصل اور قریب ہوتے ہیں۔

**علت اور سبب کا فرق** :- شرعاً علت وہ چیز ہے جن کا حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو لہذا اگر کسی جگہ حکم نہ پایا جائے تو اس جگہ علت بھی متحقق نہ ہوگی۔ اور حکم کا واجب ہونا اور حکم کا وجود دونوں کے دونوں علت کی جانب منسوب ہوتے ہیں جیسے لفظ نکاح ملک بضع کے اضافہ کیلئے وضع کیا گیا اور نکاح کی جانب ملک بضع کا وجود اور وجوب منسوب ہیں لہذا معلوم ہوا نکاح ملک متعہ و بضع کے لئے علت ہے۔ اسی طرح سبب وہ ہے جو علت کی مشروع نہ ہو۔ بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے۔ وہ حکم کی جانب مفعول اور پہنچانیوالا ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک امر ہوتا ہے جس کی جانب حکم منسوب ہوتا ہے لہذا سبب کی جانب حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔ مثلاً شراء ملک بضع کا سبب ہے اور شراء ملک بضع کی جانب صرف مفعول ہے۔ شراء کی جانب ملک بضع کا حکم اور وجوب کوئی منسوب نہیں ہے بلکہ شراء اور ملک بضع کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اسی کی طرف ملک بضع کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں اسی وجہ سے کبھی کبھی شراء تو پائی جاتی ہے مگر ملک بضع نہیں پائی جاتی جیسے ایک شخص نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو شراء پائی گئی مگر ملک متعہ نہیں پائی گئی۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت کو خریدا تو شراء کے ساتھ ملک متعہ بھی خریدنیوالے کو حاصل ہو گیا۔ یہ سبب کی مثال ہے۔ لہذا معلوم ہوا شراء ملک متعہ کا سبب تو ہے مگر علت نہیں ہے اور سبب و علت کے مابین یہی فرق ہے۔

والاتصال في معنى الم شروع كيف شرع نظائر المعنى اى العلاقة في المعنى الذى شرع الم شروع  
لأجله كمال كونه بأبنة كيفية شرع نظائر الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال  
بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقاً للدين وبين الضدّة والهبة في كونهما تمليكا بغیر  
عوض و امثالہ ثم بعد ذلك تراكب المصنّف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض المواضع  
الاتصال الصوري ليثبتني عليه الفرق بين العلّة والسبب فقال والاول على نوعين اى الاتصال  
من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لأن السببية قد ماها حيث قال أحدّها اتصال  
الحكم بالعلّة كالاتصال الملک بالشراء لأنّه يوجب الاستعارة من الطرّفين فيجوز أن  
تذكر العلّة وميراد الحكم وأن يذكر الحكم وشراء العلّة لأن الحكم يحتاج إلى العلّة  
من حيث الثبوت والعلّة محتاجة إلى الحكم من حيث الشرعية إذ لم تشرع العلّة إلا للحكم  
فجاء الافتقار من الطرّفين والأصل في الاستعارة أن يذكر المفتقر اليه وميراد المفتقر فنعلم  
الاستعارة من الجانبين۔

## ترجمہ

اور معنی مشروع میں اتصال کہ وہ مشروع کس طرح پر ہوا اتصال لغوی کی مثال ہے معنی علاقہ فی المعنی جس کی وجہ سے حکم مشروع، مشروع اور جائز ہوا۔ اس حال میں کہ کس کیفیت سے مشروع ہوا۔ محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان کا اتصال اس سلسلے میں کہ دونوں قرض کیلئے توثیق کا کام دیتے ہیں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال اس بات میں ہے کہ دونوں بلا کسی عوض کے تمکک ہوتی ہے اور اس جیسی دوسری مثالیں۔ اس کے بعد ماتن مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل کا بیان ترک کر دیا اور اتصال صوری کی کچھ مثالوں کو بیان کیا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان کے فرق کی بنیاد قائم ہو سکے لہذا فرمایا۔ اتصال کی پہلی قسم دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سببیت نوع آخر ہے اور تعلیل دوسری نوع ہے اور چونکہ علاقہ تعلیل اشرف ہے بمقابلہ علاقہ سببیت کے اسلئے اس کو مقدم ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔ دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جس طرح ملک کا اتصال شرار کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے۔ پس جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے کیونکہ حکم علت کا اپنے ثبوت میں محتاج ہے اور علت محتاج ہے حکم کے مشروع ہونے کے لحاظ سے کیونکہ علت نہیں مشروع ہوتی مگر حکم کے لئے۔ اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے۔ لہذا استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے۔

**الاتصال معنوی کی مثال**۔ جن معنی کی بناء پر ایک حکم مشروع ہوا ہے اگر دوسرے مشروع میں بھی وہ معنی پائے جائیں ان دونوں عقود مشروع میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ کیا جاسکتا ہے اور مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال بھی کیا جاسکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ میں۔ کیونکہ کفالہ اور حوالہ میں سے ہر ایک اس بارے میں شریک ہیں، دونوں قرض کی توثیق کرتے ہیں۔ یعنی حوالہ بول کر کفالہ، اور کفالہ بول کر استعارہ اور مجازاً مراد لینا درست ہے۔ چنانچہ حضرات فقہائے فرمایا کفالہ اہل کی برات کی شرط کے ساتھ حوالہ کہلاتا ہے اور حوالہ عدم برات کی شرط کے ساتھ کفالہ کہلاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کفالہ کی صورت میں مکفول عنہ معنی اسیل مطالبہ سے بری نہیں ہو کر تا بلکہ مالک اور مکفول لئے کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنا حق ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اور حوالہ میں اسیل معنی قرض لینے والا مدیون مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ جس کیلئے حوالہ کیا گیا ہے معنی محال لئے اور قرض دینے والا قرض خواہ کا صرف یہ حق ہوتا ہے کہ وہ ضامن یعنی محال علیہ سے اپنے حق کا مطالبہ کرے اور محال سے مطالبہ کرنا حق نہیں۔

اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس میں شریک ہیں۔ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے مالک بنانا یا دینے ہیں۔ ہبہ بھی اور صدقہ بھی لہذا دونوں میں اس اتصال اور اشتراک کی بناء پر ہبہ کا لفظ صدقہ کے لئے اور صدقہ کا لفظ ہبہ کیلئے استعارہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے یعنی صدقہ بول کر ہبہ اور ہبہ بول کر صدقہ مراد لیا جاسکتا ہے۔

جیسے ایک شخص نے صدقہ کر نیکی ابراہ سے کہا۔ میں نے یہ چیز سچ کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ شمار ہوگا اور دینے والے کو اب اس چیز کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا اس وجہ سے صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی مالدار سے کہا میں نے یہ چیز تمکو صدقہ کر دیا اور ارادہ ہبہ کا تھا تو صدقہ بول کر ہبہ کا ارادہ کرنا درست ہے اور دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا حق دینے والے کو حاصل ہوگا اور وہ اپنی دی ہوئی چیز کو واپس لے سکتا ہے۔ ثم بعد ذلک ثلاث المصنف الخ۔ اس کے بعد پھر باتن نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر دیا، ذکر نہیں فرمایا اور اتصال صوری کی بعض صورتوں کو ذکر کیا ہے تاکہ علت اور سبب کے درمیان فرق کو بیان کر سں پس فرمایا۔

والاولیٰ علیٰ نوعین الخ۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے مابین اتصال صوری شرعی جو سببیت اور علت کی وجہ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سبب اور علت دو علیحدہ علیحدہ قسم ہیں اور ان دونوں میں سے تعلیل اور علت کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے اشرف ہے اس لئے علاقہ تعلیل سے بیان کیا اور سببیت کے علاقہ کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ اشرف ہونیک کی وجہ یہ ہے کہ علاقہ تعلیل یا علت حکم کے وجود کے وقت موجود ہوتی ہے اور علت کے موجود نہ ہونیک کی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے مگر سبب میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ سبب کی جانب حکم وجود و عدم دونوں ہی میں منسوب نہیں ہوتا اسی شرافت کی بنا پر تعلیل کے علاقہ کو مقدم ذکر کیا ہے۔

اتصال صوری کی مذکورہ دونوں اقسام میں سے اول قسم یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو جس طرح ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور چونکہ شراء کا ملک اثر ہے کیونکہ حکم اور اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہو۔ اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے پس شراء علت ہے کیونکہ شراء اس لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس پر ملک مرتب ہو۔

مصنف نے فرمایا اس قسم میں استعارہ جانبن سے درست ہے۔ لہذا علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لے سکتے ہیں کیونکہ استعارہ میں محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج کو مراد لیا جاتا ہے اور حکم اور علت دونوں محتاج الیہ ہی ہیں اور محتاج بھی ہیں لہذا جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور محتاج الیہ ہیں تو ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جس جگہ حکم ثابت کرنا جائز نہ ہو اس جگہ علت بھی بیکار ہوتی ہے جیسے کسی نے خر کو خریدا تو یہ شراء بیکار ہوگی کیونکہ حکم معنی ملک حرم نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حکم اور علت دونوں محتاج اور محتاج الیہ ہیں اس لئے ایک بولکر دوسرا اور دوسرا بولکر اول مراد لیا جاسکتا ہے۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَىٰ بِهِ الْمَلَكَ أَوْ قَالَ إِنَّ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَىٰ بِهِ الشَّرَاءَ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةً تَفْرِيعٌ لِّلْاِسْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَحُكْمِهِمَا فَإِنَّ الشَّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمَلَكَ مَعْلُولٌ وَالْأَصْلُ فِي الشَّرَاءِ أَنَّ لَا يَشْتَرِي كَلًا اجْتِمَاعًا عَلَى الْكُلِّ فِي الْمَلَكَ وَالْأَصْلُ فِي

المَلِكُ أَنْ يَشْرِكَ الْجَمَاعَةَ عُرْفًا فَإِنْ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَا عَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ  
يَعْتَقُ هَذَا النِّصْفَ فِي صُورَةِ الشَّرَاءِ لِأَنَّهُ فِي صُورَةِ الْمَلِكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي لَا فِي صُورَةِ الْمَلِكِ  
بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي فَإِنْ قَالَ أَرَدْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَيَأْتِي  
لِجَمْعِهِ الْأَسْتَعَارَةِ فَيَعْتَقُ النِّصْفَ الْعَبْدُ الْبَاقِي فِي صُورَةِ مَا نَوَى الشَّرَاءَ بِالْمَلِكِ وَكَمْ يَعْتَقُ  
فِي صُورَةِ مَا نَوَى الْمَلِكُ بِالشَّرَاءِ وَلَكِنْ الْقَاضِي لَا يُصَدِّقُ فِي هَذَا الْآخِرِ لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا  
عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مَتَّعًا فِي هَذِهِ النِّيَّةِ هَكَذَا قَالُوا وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى  
الْيُسْرَ تَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَلِكَ كَانَ أَعْتَمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالشَّرَاءِ أَوْ بِالْهَبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ  
بِالْإِرْثِ وَالشَّرَاءُ مُبْتَغَى سَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءُ فِي الْأُولَى الْيُسْرَ وَلَكِنْ  
هَذَا لَا يَرُدُّ عَلَى الْمَصْنُوعِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَذِكْرِ الْقَضَاءِ وَهَذَا كَمَلُّهُ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُسْكِرًا  
أَمَّا إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَبْدُ فَالْمَلِكُ وَالشَّرَاءُ مُسَوَّوْنَ فِي أَنَّ لَا يَشْتَرِكُ الْجَمَاعَةُ فِيهِ لِأَنَّ الْقَرْنَ  
وَالْجَمَاعَةَ وَصَفَتْ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَوْ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ -

## ترجمہ

یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان اشتریت عبدًا افہو حُرٌّ کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے۔ یا  
ان ملک عبدًا افہو حُرٌّ کہے اور اس سے خرید نیکی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً  
اس کی تصدیق کی جائے گی یہ علت کا استعارہ حکم کے لئے ہے اور حکم کا استعارہ علت کے لئے تفریع ہے کیونکہ شرارت  
ہے اور ملک اس کا معلول ہے اور شرار میں اصل یہ ہے کہ کل کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ  
ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔ پس اگر کسی شخص نے نصف عبد خرید اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر  
کو خرید تو یہ نصف آخر خرید نیکی صورت میں آزاد ہو جائے گا مگر ملک کی صورت میں حقیقی معنی کے اعتبار سے آزاد نہ ہوگا۔  
پس اگر وہ شخص کہے کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرا مراد لیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق  
کی جائے گی کیونکہ استعارہ کرنا صحیح ہے لہذا غلام کا باقی نصف اس صورت میں جبکہ اس نے ملک بول کر شرار کی  
نیت کی ہو آزاد ہو جائے گا اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جبکہ اس نے شرار بول کر ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی  
اس آخری صورت معنی جس میں اس نے شرار بول کر ملک کی نیت کی ہے تصدیق نہ کریگا کیونکہ اس نے اپنی ذات  
میں تخفیف کر نیک ارادہ کیا ہے۔ پس اس کی نیت کرنے میں متہم ہو جائے گا علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔ اور مذکورہ  
قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت معنی جس میں ملک بول کر شرار مراد لیا تھا، میں بھی اس پر تخفیف کر نیک الزام  
عائد ہوتا ہے کیونکہ ملک عام ہے شرار سے۔ ہبہ، وصیت اور ارث سب کو شامل ہے اور شرار ایک متعین سبب کیساتھ  
مخصوص ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ اول صورت میں بھی قضاء اس کی تصدیق کی جائے۔ لیکن یہ اعتراض مصنف  
پر وارد نہیں ہوتا کیوں کہ انھوں نے قضاء کے ذکر کو نہیں چھیڑا۔ یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جبکہ قائل نے عبد

کو کمرہ کہا ہو لیکن اگر لفظ العبد کہہ کر متعین کر دیا تو اس بار میں ملک اور شراہ دونوں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع کل عبد کا شرط نہیں ہے کیونکہ متفرق اور اجتماعی طور پر ملک میں آجانا وصف ہے اور وصف حاضر میں لغو اور بیکار ہوتا ہے البتہ غائب میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

## تشریح

انصال کی اول صورت یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے ملک شراہ کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اس میں استعارہ دونوں جانب سے درست ہے۔ اس اصول پر بطور تقریر کے فرمایا۔ اگر کسی نے کہا ان (مشتريت) عبد الفروج۔ اگر میں نے غلام کو خرید لیا پس وہ آزاد ہے۔ اور اس (ون ملک) عبد الفروج۔ کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے مراد لیا۔ اسی طرح اگر اس نے (ون ملک) عبد الفروج کہا اور (ون) (مشتريت) عبد الفروج مراد لیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں قائل کی تصدیق دینا نہ کیجائے گی۔ مگر اول صورت میں قاضی کے یہاں قضاء تسلیم نہ کیجائے گی اور دوسری صورت میں دینا اور قضاء دونوں میں قبول کی جائیگی۔ بہر حال ملک بول کر شراہ مراد لینے کی صورت میں دینا نہ و قضاء دونوں طرح قائل کی تصدیق کی جائے گی اور شراہ بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں دینا نہ تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ شراہ علت ہے اور ملک معلول ہے۔ اور شراہ میں اصل یہ ہے کہ بیع کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں خریدنے والے کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے مثلاً کسی نے نصف غلام کو خریدا پھر فروخت کر دیا پھر ربع کو خریدا اس کو بچا دیا اور باقی ربع کو خریدا اور اس کو بھی فروخت کر دیا۔ مذکورہ جز جز کی صورت میں خریدنے میں یہ شخص اس شے کا خریدار اور مشتری تو ہے ادھر ملک کیلئے اصل یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے اس شے کے تمام اجزاء کا اجتماع شرط ہے لہذا اگر کوئی شخص ایک چیز کے نصف حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا تو عرفاً اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ آدمی اس شے کا مالک ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق اگر کسی نے ان (مشتريت) عبد الفروج کہا۔ یہ کہنے کے بعد اس نے یہ کہا کہ نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ دوسرے نصف حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط معنی غلام کو خریدنا یا بچا کر دیا۔ اگرچہ یہ خریداری دو مرتبہ میں متفرق طریقے پر پائی گئی ہے لہذا جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ جو شرط کے پائے جانے کے وقت اس کی ملک میں ہے وہ حصہ آزاد ہو جائیگا اور پہلا حصہ اس لئے آزاد نہیں ہو گا کہ اس وقت شرط نہیں پائی گئی۔ کیونکہ حدیث میں ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ لا عتق فیما لا یملک ابن آدم جس چیز کا ابن آدم مالک نہیں اس میں آزادی نافذ نہیں ہوتی۔

اور اگر کہنے والے نے کہا ان ملک عبد الفروج۔ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے اس کے بعد نصف غلام کو خریدا اور پھر اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد باقی نصف حصہ کو خریدا تو یہ نصف آخر آزاد نہ ہو گا اس لئے کہ آزاد ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ غلام کا مالک ہو اور ملک میں اصل یہ ہے کہ وہ پورے غلام کا مالک ہو اور یہاں

پورا غلام اس کی ملک میں نہیں آیا اس لئے شرط نہیں پائی گئی لہذا غلام آزاد نہ ہوگا  
 شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ان اشقوت بول کر جب اس نے ان ملکیت کا ارادہ کیا تو قاضی اس کی تصدیق نہ  
 کرے گا بلکہ ان اشقوت عبد اللہ کی بنیاد پر غلام کے نصف آخر کے آزاد ہونیکا فیصلہ کرے گا کیوں کہ اس صورت میں  
 مشکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے اور نیت اپنے مفاد میں کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا  
 کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت نہ ہونیکی صورت میں نصف ثانی غلام کا آزاد ہو جاتا ہے لہذا اشرار بول کر ملک  
 مراد لینا بالکل مشکلم کے حق میں اور مفاد میں ہے اور اس سے غلام کا نقصان ہے اس لئے مشکلم متہم بالکذب ہو گیا۔ اس  
 لئے قاضی اسکی نیت کی تصدیق نہ کرے گا۔

اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مشکلم نے اگر ملک بولا اور شرار مراد لیا تو قاضی مشکلم کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس  
 صورت میں مشکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ایک درجہ میں تشدید کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت  
 میں غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جاتا ہے جس میں مشکلم کا نقصان ہے۔  
 اور ملک بول کر شرار مراد لینے میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا جس میں مشکلم کا پورا پورا فائدہ ہے۔ خلاصہ یہ  
 کہ جب مشکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کر دے گا اور ان ملکیت پر ان اشقوت  
 کا فیصلہ کر دے گا۔

واعترض علیہ الذی۔ مگر اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ مشکلم نے ان ملکیت بول کر ان اشقوت کا ارادہ کیا  
 اس صورت میں بھی مشکلم کے حق میں تخفیف کی نیت موجود ہے اور اس میں بھی مشکلم کا مفاد ہے کیونکہ ملک عام ہے جو  
 متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے مثلاً شرار، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ۔ یعنی ان ملکیت کہنے کی صورت میں مشکلم  
 کا غلام کا مالک ہونا اس وقت بھی صادق آئیگا جب اس نے غلام کو خرید لیا ہو اور اس وقت بھی جب کسی نے مشکلم کو ہبہ  
 کر دیا ہو، یا اس کیلئے وصیت کی ہو، یا اس کو وراثت میں غلام ملا ہو۔ اور شرار ان اسباب میں سے صرف ایک سبب کے  
 ساتھ مخصوص ہے جس سے مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اور ان ملکیت کہ کر اگر شرار کی نیت نہ کرتا تو مذکورہ دیگر صورتوں  
 سے غلام کا مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس وقت غلام کا فائدہ ہوتا اور مشکلم کا نقصان ہوتا۔ اور جب اس نے  
 ان ملکیت کہا اور شرار کی نیت کی تو صرف شرار کی صورت میں غلام آزاد ہوتا۔ باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا۔ اس میں  
 مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اور فائدہ ہے تو مشکلم اپنی نیت میں متہم ہو گیا تو قضاۃ اس کی نیت کی تصدیق نہ ہونا چاہئے  
 تھا حالانکہ قضاۃ اسکی نیت کا آپ اعتبار کرتے ہیں۔

جواب۔ شارح نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا: ولکن لا بد علی المصنف لانہ لم یقرض لذلک  
 القضاء شارح نے کہا ماتن پر یہ اعتراض اس لئے وارد نہ ہو گا کیونکہ مصنف نے دونوں ہی صورتوں میں دیانہ تصدیق  
 کرینکا مذکورہ کیا ہے مگر قضاۃ تصدیق کئے جائیکا ذکر نہیں فرمایا تو جب مصنف نے قضاۃ کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تو اس پر  
 کوئی اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

**شارح کا قول** :- مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب مکمل نے لفظ عبد کو نکرہ ذکر کیا ہو یعنی ان اشتریت عبدًا، ان ملک عبدًا کہا ہو۔ اور اگر نکرہ کے بجائے مذکورہ مثالوں میں عبدًا کو معرفہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ان ملک عبدًا فہو حرٌّ، ان اشتریت عبدًا فہو حرٌّ، تو ان دونوں صورتوں میں اجتماع شرط نہ ہوگا۔ اور اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں ہی برابر ہے۔ اور دونوں صورتوں میں غلام کے جمیع افراد کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا غلام کا آخری نصف حصہ دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائیگا کیونکہ تفرق جدا ہونا اور اجتماع ایک جگہ جمع ہونا یہ اوصاف غائب ہیں۔ اور وصف غائب میں معتبر ہوتے ہیں۔ حاضر اور موجود ہو اس میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اور عبد انکروہ والی صورت میں غلام حاضر اور موجود نہیں بلکہ غائب ہے اس لئے اس میں اوصاف تفرق و اجتماع کے معتبر ہوں گے۔  
**دیانتہ تصدیق کا مطلب** :- یہ ہے کہ اس کے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان اس کا قول معتبر ہوگا یعنی مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔ اور قضاء تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کے یہاں یہ مسئلہ پیش کیا جائیگا تو قاضی اسکی نیت کے موافق فیصلہ صادر کر دے گا اور قضاء تصدیق نہ کر نیکاً مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہ کرے گا۔

وَالشَّاقِي اتِّصَالُ الْمَسْبُوبِ بِالسَّبَبِ السَّرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا يَكُونُ عِلَّةً أُضْهِفَ إِلَيْهَا الْحُكْمَ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ مَا يَكُونُ ظَرْفًا لِلْحُكْمِ وَلَا يُضَاهِي السَّبَبَ وَاجِبٌ وَلَا جَوْدٌ وَلَا تَعْقُلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَخْلُقُ بَيْنَهُمَا دَيْنٌ الْحُكْمُ عِلَّةٌ يُضَاهِي إِلَيْهَا كَمَا سَيَأْتِي - كَيْ اتِّصَالَ زَوَالِ مِلْكِ الْمَتَعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لَا مَتْعَةَ أَنْتَ حُرٌّ يَزُولُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَأَسْطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الْمَتَعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوُطَى بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا بِالنَّكَاحِ وَهَكَذَا اتِّصَالُ ثُبُوتِ مِلْكِ الْمَتَعَةِ بِثُبُوتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بَأَنَّ يَقُولُ اشْتَرَيْتَ هَذَا الْأَمَةَ فَيُثَبِّتُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَأَسْطَةِ ثُبُوتِ مِلْكِ الْمَتَعَةِ -

## ترجمہ

اور دوسری قسم مسبب کا سبب متصل ہونا ہے اور سبب مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو حکم کی طرف جائیوالی راہ ہو جس کی طرف نہ وجوب منسوب ہوتا ہے نہ وجود اور اس میں علتوں کے معانی بھی نہ سمجھے جاتے ہوں لیکن سبب کے اور حکم کے درمیان کوئی علت ایسی موجود ہو جس کی طرف حکم منضاف ہو جیسا کہ اس کی مثال آئمہ آئے گی۔ جیسے ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ سے متصل ہونا۔ چنانچہ جب اس نے اپنی باندی سے کہا: انت حرٌّ

تو ملک رقبہ زائل ہو جائے گی تو اس کے زوال کو واسطہ سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائے گی پس اس کے بعد وطی حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ نکاح کر لے۔ اسی طرح ملک متعہ کا ثبوت ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہے۔ مثلاً یوں کہا "اشتریت ہذہ الامۃ" تو شرا سے ملک رقبہ ثابت ہو جائے گی اس ملک کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گی۔

## تشریح

والثانی فی اتصال المسبب الی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ متصل ہو۔ یہ اتصال شرعی صورت کی دوسری قسم ہے۔ اس جگہ سبب سے وہ شئی ہے جو علت نہ ہو اور اس کی جانب حکم برآمد راست منسوب نہ ہو۔

اور علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب وہ چیز ہے جو حکم تک جائیوالات مستہ ہو گیا سبب اس واسطے کا نام ہے جو حکم تک جاتا ہو اور اس کی جانب وجوب حکم اور وجود حکم میں سے کوئی بھی منسوب نہ ہو اور نہ علت کے معنی پائے جاتے ہوں۔ ہاں اس واسطہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جسکی جانب حکم منسوب ہو۔ اس مقام پر شارح نے وجوب کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے علت خارج ہو گئی کیونکہ علت کی جانب وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور دوسری قید وجود کی لگائی ہے اس قید کی بنا پر شرط خارج ہو گئی کیونکہ وجود حکم شرط ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جہاں تک سبب کا تعلق ہے تو اس کی جانب وجود حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔

۱۔ اتصال زوال ملک المتعہ الی۔ جس طرح ملک بعضہ کا زائل ہونا ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثال میں مصنف نے فرمایا۔ ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونے کی مثال اتصال سبب بالسبب کی مثال ہے جو اس طرح ہے۔ اذا قال لامتنہ انت حوتہ یزول بہ ملک الرقبۃ کہ جب کسی نے اپنی باندی سے کہا تو آزاد ہے تو اس قول کی بنا پر ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور وہ آزاد ہو جائیگی اور ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائیگی اس لئے آقا کے لئے اب اس آزاد کردہ باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔

۲۔ الابالنکاح الی۔ علاوہ اس کے کہ آزاد کر نیے بعد آقا اس باندی سے بعد میں نکاح کرے۔ اس مثال میں انت حرۃ (تو آزاد ہے) سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب دونوں کے درمیان زوال ملک رقبہ علت ہے اور وہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے حکم یعنی ملک متعہ کا زوال سبب یعنی انت حرۃ کی جانب منسوب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زوال ملک متعہ زوال ملک رقبہ کی طرف بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب کی جانب یعنی انت حرۃ کی جانب زوال ملک رقبہ سے واسطہ کے ساتھ منسوب ہے اور مسبب یعنی ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے سبب یعنی انت حرۃ سے متصل ہے کیونکہ جب آقا نے اپنی باندی کو انت حرۃ کہا تو متصلاً ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں زائل ہو گئے۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ متصل ہونا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کسی باندی کو خریدنے کیلئے کہا اشتریت ہذہ الامۃ میں نے اس باندی کو خرید لیا اور مالک نے کہا بیعت میں نے فروخت کر دیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک رقبہ ثابت ہو جائیگا اور ملک



رقبہ کی واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائیگا۔ مذکورہ مثال میں عقد بیع سبب ہے۔ ملک متعہ کا ثبوت مسبب ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ملک رقبہ کا ثبوت ایک علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جس سے واسطہ سے ملک متعہ کا ثبوت سبب مبینی عقد بیع کی جانب منسوب ہوگا اور مسبب یعنی ثبوت ملک متعہ سبب عقد بیع سے متصل ہوگا اور بیع تام ہوتے ہی مشتری کے باندی پر ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔

اس جگہ ثبوت ملک رقبہ سے عقد بیع مراد ہے مگر چونکہ ملک متعہ کا ثبوت عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے اسی لئے شارح نے بھی ثبوت ملک رقبہ پر ذکر کر دیا ہے۔

فَيَصِحُّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحَكْمِ دُونَ عَكْسِهِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ حُرَّةٌ وَيُرِيدُ بِهِ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ  
تَقُولَ بَعْتُ نَفْسِي مِنْكَ وَيُرِيدُ بِهِ النِّكَاحُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَيُرِيدُ أَنْتَ حُرَّةٌ أَوْ  
أَنْ يَقُولَ نَكَحْتُكَ وَيُرِيدُ بَعْتُكَ لِأَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ إِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتُ وَالسَّبَبُ  
لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمُسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةُ لِأَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا لِأَجْلِ زَوَالِ مَلَكَ الرَّقَبَةِ  
وَزَوَالِ مَلَكَ الْمَنْعَةِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ إِتِفَاقٌ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَكَعْدُ الْبَيْعِ إِنَّمَا شَرَعَ لِتَمْلِكِ  
الرَّقَبَةَ وَحُلُّ الْوَلِيِّ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ إِتِفَاقٌ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَذْكَرَ الْمُسَبَّبُ  
وَيُزَادَ فِي السَّبَبِ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصِّمًا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ أَسْرَأْنِي أَغْصِرْ خُمْرًا  
فَإِنَّ الْخُمْرَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْعَنْبِ فَيَجِيءُ الْإِتِفَاقُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ.

## ترجمہ

چنانچہ سبب کا استعارہ حکم کیلئے صحیح ہے لیکن اس کے برعکس درست نہیں ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو انت حرة کہے اور اس سے انت طالق مراد لے۔ یا عورت کہے بعت نفسی منک۔ اور اس سے نکاح مراد لے تو ان صورتوں میں جبکہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے، استعارہ صحیح ہوگا۔ اور جب کوئی شخص انت طالق کہے اور اس سے انت حرة مراد لے یا کوئی نکحتک کہے اور اس سے بعتک مراد لے تو ان صورتوں میں جبکہ سبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے، استعارہ صحیح نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب شرعی اعتبار سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ عتاق نہیں مشروع ہوا لیکن ملک رقبہ کی زوال کیلئے اور ملک متعہ کا زوال اتفاقاً اس کے ساتھ بعض اوقات حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیع ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور وطی کی حلت اتفاقاً سے بعض احوال میں اس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کیا جائے اور سبب مراد لیا جائے ہاں اس صورت میں جبکہ مسبب مخصوص ہو سبب کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول حکایت کرتے ہوئے "اِنَّ اَزَّانِيْ اَعْصِرْ خُمْرًا" (میں دیکھتا ہوں کہ شراب پخوڑ رہا ہوں) حالانکہ شراب پخوڑی نہیں جاتی بلکہ انگور پخوڑا جاتا ہے پس یہاں مسبب ذکر کیا گیا ہے اور سبب مراد لیا گیا ہے کیونکہ اصل شراب انگور ہی سے ہوتی ہے۔ لہذا یہاں افتقار دونوں جانب سے ثابت ہوا۔

## تشریح

مصحف نے کہا اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استفارہ صرف ایک جانب سے درست ہے۔ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بعضی حکم بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "انت حرۃ" (تو آزاد ہے) اور انت طالق مراد لیا یعنی تجھکو طلاق ہے۔ تو درست ہے۔ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بعت نفسي منك" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور اس سے نکاح کے معنی مراد لیا تو درست ہے اس لئے کہ بیع جس کے ذریعہ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے وہ مسبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہ مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ اس لئے لفظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہوگا۔ دوسری مثال :- اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا انت طالق اور انت حرۃ مراد لیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ انت طالق ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے وہ مسبب ہے اور انت حرۃ جو کہ زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے وہ مسبب اور سابق میں گذر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے انت طالق بولیں اور انت حرۃ مراد لیں یہ درست نہیں۔

تیسری مثال :- کسی نے اپنی باندی سے کہا "نکحتک" (میں نے تجھ سے نکاح کر لیا) اور بعتک (میں نے تجھکو فروخت کر دیا) مراد لیا۔ تو یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ نکاح ملک بضع کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس جگہ سبب ہے۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی درست نہیں ہے۔

**دونوں کی وجہ :-** معنی سبب بول کر مسبب مراد لینا کیوں جائز ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ مسبب اثر ہوتا ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہوتا ہے۔ اور اثر اپنے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے لہذا اثبات ہوا کہ مسبب محتاج اور سبب اس کا محتاج الیہ ہے جیسا کہ پہلے قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے۔ اس قاعدہ کے لحاظ سے سبب بولا جائے اور مسبب مراد لیا جائے تو درست ہے اس لئے کہ سبب اپنے مشروط ہونے میں مسبب کا محتاج نہیں مثلاً لفظ غلام صرف ملک رقبہ کے زوال کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے ذریعہ ملک متعہ کا زائل ہونا اتفاقی امر ہے کیونکہ مثلاً اگر غلام کو انت حرۃ کہا گیا تو زوال ملک رقبہ صادق آئیگا مگر زوال ملک متعہ صادق نہ آئے گا۔ یہی لفظ اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں کا زوال پایا جائے گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ انت حرۃ سبب ہے ملک رقبہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے۔ مسبب کے بغیر پایا جاسکتا ہے اور جب سبب مسبب کے بجائے پایا جاسکتا ہے تو سبب مسبب کی جانب محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح لفظ بیع ملک رقبہ کے ثبوت کیلئے مشروع ہے اور ملک متعہ کا ثبوت محض اتفاقی ہے۔ مثلاً بیع اگر باندی سے تو ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ ملک متعہ بھی حاصل ہو جائیگا اور اگر بیع غلام معنی مرد سے تو ثبوت ملک رقبہ کے ساتھ ثبوت ملک متعہ نہ حاصل ہوگا کیونکہ بیع مرد ہے۔

بہر حال ثابت ہو گیا کہ سبب معنی بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب معنی ملک متعہ کے ثبوت کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ لہذا ثابت ہو کہ سبب سبب کا محتاج نہیں ہوتا اور جب سبب سبب کا محتاج نہیں تو سبب محتاج الیہ بھی نہیں ہوگا اور جب سبب محتاج الیہ نہیں تو سبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے اور سبب جب محتاج الیہ نہیں تو سبب بول کر سبب سبب طرح مراد لیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ سبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے ہاں سبب اگر صرف سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو تو اس صورت میں سبب بول کر سبب کا مراد لینا درست ہے کیونکہ اس وقت سبب معنی علت ہوگا اور سبب اسی سبب کیلئے مشروع ہوا ہوگا اور جب سبب معنی علت ہے تو سبب معلول کے معنی میں ہوگا اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا صورت میں سبب بول کر سبب مراد لینا درست ہوگا۔ جیسے آیت ”وَلَا تَزْنِ زَنًى وَلَا تَزْنِ زَنًى“ میں ہے۔ (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں شراب پجوڑ رہا ہوں)۔ اس جگہ آنحضرت کے تحت خمر نہیں بلکہ انگور کا عرق ہے اور انگور خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا سبب ہے اور یہ سبب اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ خمر صرف غنہ سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو خمر تیار کی جاتی ہے تو اخاف اس کو خمر کا نام نہیں دیتے بلکہ اس کو مسکر نشہ آور چیز کہتے ہیں لہذا بقول اخاف اس جگہ سبب سبب کے ساتھ خاص ہوا لہذا احتیاج جانہن سے پیدا ہو گئی یعنی سبب سبب کا محتاج ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے اس لئے سبب محتاج الیہ بول کر سبب محتاج مراد لیا جاسکتا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يُجَوِّزُ اسْتِعَارَةَ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لَا تَكُلُّ إِلَّا مِنْهُمَا يَبْتَنِي عَلَى السَّهَابَةِ وَالْزَّوْمِ فَيَكُونُ خِلَافٌ فِي الْأَتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَخَرَجَ مِنْ قَوْلِ الطَّلَاقِ مَوْضُوعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقِ مَوْضُوعٌ لِاثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهُانِ أَصْلًا وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ الْعِتَاقَ اسْمًا هُوَ سَبَبٌ لِإِزَالَةِ مَلَكَ الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى وَجْهِهِ مَلَكَ الْيَمِينِ دُونَ الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَعْدِ الْبَيْعِ اِتِّمَامًا هُوَ سَبَبٌ لِثَبُوتِ مَلَكَ الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مَلَكَ الْيَمِينِ دُونَ الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ يَكْفَى فِي هَذَا أَكُونُ سَبَبًا عَلَى وَجْهِهِ مَخْصُوصًا بِهِ۔

**ترجمہ**

اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور اس کا عکس یعنی طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سہایت کرنے اور لزوم پر مبنی ہے لہذا عتاق معنوی کا داخل ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اور عتاق

قوت کو ثابت کر نیک لئے موضوع ہوا ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں ہو سکتے۔ لیکن ایک اعتراض اصل قاعدہ پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عتاق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے تحت حاصل ہوئی تھی نہ کہ اس متعہ کے زوال کے لئے جو نکاح کے تحت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے ہی بیع ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہو جو دراصل ملک یمین کی جہت سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ اس متعہ کیلئے جو نکاح میں پائی جاتی ہے۔

**تشریح** باتن نے احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ سبب کا استعارہ سبب معنی حکم کیلئے درست ہے مگر مسبب بول کر سبب کا استعارہ کرنا درست نہیں ہے مثال میں عتاق کے الفاظ کو استعمال کیا تھا جو اس واسطے وضع کئے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ ملک رقبہ کو زائل کیا جائے اور لفظ طلاق جو ملک متعہ کے زوال کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس میں عتاق کو طلاق کیلئے مستعار لیا جاسکتا معنی عتاق بول کر طلاق کے معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ مگر طلاق کے الفاظ بول کر عتاق کے معنی مراد نہیں لئے جاسکتے ہیں اس میں حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جہاں سے استعارہ درست ہے معنی عتاق بول کر طلاق اور طلاق بول کر عتاق کے معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل :- ان دونوں کے درمیان اتصال معنی پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں کے اندر اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں۔ یعنی لفظ عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ اور طلاق کے ذریعہ ملک بضع کا اسقاط پایا جاتا ہے مگر حال دونوں ہی کے اندر اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں اور دونوں ہی کے اندر سرایت اور لزوم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ سرایت کے معنی یہ ہیں کہ جب حکم شی کے بعض پر ثابت ہو جاتا ہے تو کل شی پر بھی سرایت کر جاتا ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے کسی نے بیوی سے کہا دھمک طالق دیتا چہرہ طلاق والی ہے۔ تیرے چہرہ کو طلاق ہے، منکلم نے بیوی کے چہرہ کو طلاق دی ہے مگر یہ طلاق بیوی کے باقی حصہ کو بھی سرایت کر جائے گی اور پوری بیوی یعنی کل پر طلاق واقع ہوگی۔

دوسری مثال کسی نے اپنے غلام سے کہا ”دھمک حدوتہ“ دیتا چہرہ آزاد ہے، اس مثال میں آزادی کو چہرہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر یہی آزادی غلام کے چہرہ سے پورے بدن معنی کل پر سرایت کر جائے گی اور نتیجہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔

**لزوم کے معنی :-** لاگو ہونا، فسخ اور انقطاع کو قبول نہ کرنا۔ معنی عتاق اور طلاق جب واقع ہو جاتے ہیں تو پھر یہ جدا نہیں ہوتے بلکہ لازم ہو جاتے ہیں۔

**تعلیق بالشروط :-** اسی طرح طلاق اور عتاق شرط پر معلق کئے جاسکتے ہیں معنی دونوں تعلیق بالشروط کا احتمال رکھتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ طلاق اور عتاق دونوں میں اتصال معنی پایا جاتا ہے معنی ازالہ ملک، سرایت اور لزوم اور تعلیق بالشروط کا دونوں احتمال رکھتے ہیں۔ اور جب اتصال معنی طلاق و عتاق کے درمیان موجود ہے تو اس اتصال کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے استعارہ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً اسد اور رعل شجاع میں اتصال معنی پایا جاتا ہے اس لئے رعل شجاع بول کر اسد اور اسد بول کر رعل شجاع مراد لئے جاسکتے ہیں۔

**جواب :-** امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب اخلاف کی جانب سے دیا جاتا ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان باہم اتصال معنوی ہے کیونکہ دونوں کی وضع الگ الگ معانی کیلئے ہوئی ہے۔ چنانچہ طلاق نکاح کی قید کو ختم کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ عورت پر بیوی ہونے کے ناطے جو پابندیاں تھیں کہ وہ باہر نہیں نکل سکتی، بلا اجازت کہیں نہیں جاسکتی، جب اس کے شوہر نے اسکو طلاق دیدیا تو عورت پر سے نکاح کی جملہ پابندیاں ختم ہو گئیں اب عورت اپنی ضروریات کے لئے آزاد ہے۔

اسی طرح لفظ عتاق کا حال ہے۔ کہ آزادی غلام پر سے ملکیت کی تمام پابندیوں کو ختم کر دیتی ہے چنانچہ عتاق کی وضع قوت کو ثابت کرنے کیلئے کی گئی ہے اور غلام کے اندر جو حکمی طور پر کمزوری اور ضعف تھی کہ وہ اپنی مرضی سے اپنی ضرورت طبعی یعنی نکاح نہیں کر سکتا، کوئی خرید و فروخت نہیں کر سکتا۔ اور جب اس کو آزاد کر دیا گیا اور اس کو عتاق حاصل ہو گیا تو اس قسم کی ساری پابندیاں اور کمزوریاں غلام پر سے دور ہو گئیں لہذا ثابت ہوا کہ عتاق کے ذریعہ وہ قوت غلام کو دیدی گئی جو پہلے سے حاصل نہیں تھی۔

حاصل یہ کہ طلاق نکاح کی قید کو ختم کرنے اور عتاق کی قوت کو ثابت کر کے کیلئے وضع کیا گیا ہے تو ان دونوں کے مابین کسی چیز میں نہ اشتراک ہے اور نہ مشابہت ہی پائی جاتی ہے اور جب دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں نہ ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں تو پھر ان کے درمیان اتصال معنوی کے کیا معنی؟ جب اتصال معنوی دونوں کے درمیان نہیں پایا جاتا تو ثابت ہو گیا کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی طلاق کو عتاق کے لئے اور عتاق کو طلاق کیلئے استعارہ نہیں کیا جاسکتا وہو المطلوب۔

ولکن بود علی اصل القاعدة الخ۔ شارح نے فرمایا مگر اصل قاعدہ پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ سبب کا استعارہ حکم یعنی سبب کیلئے کیا جاسکتا ہے اور مثال میں انت متعہؒ کہا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قول ملک رقبہ کے ازالہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کو بول کر انت طالق کے معنی مراد لینا درست ہے جبکہ انت طالق ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عتاق یعنی انت حرہؒ کہنا سبب ہے ملک متعہ کے زوال کے لئے یعنی انت طالق کے معنی کے لئے۔ اسی طرح دوسری مثال بدعت نفسی منک میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا، بول کر نکاح کے معنی مراد لینا۔ کل جائز ہے اس لئے کہ بدعت نفسی منک ثبوت ملک رقبہ پر دلالت ہے اور یہ سبب ہے ملک متعہ کے ثبوت کے لئے اور اس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے۔

**اعتراض :-** اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ لفظ عتاق تو اس ملک بضعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے بطریق یمن آقا کو حاصل ہوتی ہے اور جو ملک بضعہ بندے کو نکاح کے سبب سے حاصل ہو اس کے زوال کا لفظ عتاق سبب نہیں ہے اور جب عتاق کا لفظ ملک متعہ نکاح کے زوال کا سبب نہیں ہے تو لفظ عتاق یعنی انت حرہؒ کہنا، اس لفظ سے انت طالق کے معنی مراد لینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے جو بطور ملک یمن کے حاصل ہو اور وہ ملک متعہ جو نکاح کے طور پر حاصل ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے

اور جب بیع معینی بعث ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں۔ اسی طرح جو ملک متعہ بطور نکاح کے ثابت ہو تو بیع سے نکاح کے معنی کیونکر مراد لے سکتے ہیں؟

**جواب :-** اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو مجاز سبب ہونے کی بنا پر ہو ضروری نہیں کہ معنی حقیقی معنی مجازی کے متعین کرنے کا بھی سبب ہو اس کے لئے تو جنس معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہو تاہم جس طرح غیث جنس نبات کا سبب ہے اور نبات بارش سے حاصل یا دوسرے طریقہ پر سیجائی و فیروزہ کرنے سے حاصل ہو۔ تو غیث بول کر جنس نبات مراد لے سکتے ہیں۔ اسی طرح اس جگہ بھی عتاق کا لفظ معنی انت حرة بھی مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ ملک متعہ خواہ ملک مین سے حاصل ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔

دوسری مثال بیع کی بیع۔ اسی طرح بیع مطلق ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ اب ملک متعہ خواہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہو۔ اسی طرح لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو نکاح کے ذریعہ ملک متعہ حاصل ہوتی ہے۔ تو لفظ عتاق کا استعارہ طلاق کے معنی کیلئے بھی جائز ہوگا نیز اسی طرح جب بیع مطلقاً ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہوگی جو نکاح کے طور پر ملک متعہ ثابت ہو۔ تو بیع کا استعارہ نکاح کیلئے بھی کیا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاحِ عَنْ بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَحَ أَنَّ يَبَيِّنُ أَنَّ فِي أَيْ مَوْضِعٍ تَدْرُكُ الْحَقِيقَةُ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يَتَرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَإِذَا كَانَ تَدْرُكُ الْحَقِيقَةُ مَتَعَدِّ سَرَّةً أَوْ مَهْجُورَةً صَادِرَةً  
الْمَجَازُ نَزَاعِيَةً بِالْمَتَعَدِّ مَا لَا يُمْكِنُ الْوُصُولُ إِلَيْهِ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُورَةِ مَا لَا يُمْكِنُ وَصُولُهُ  
إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَرَكَوْهُ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْخَلَّةِ مِثَالًا لِلْمَتَعَدِّ سَرَّةً إِذَا أَكَلَ  
الْخَلَّةَ نَفْسُهَا يَتَعَدَّى سَرَّةً فَيَرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ شَرُّهَا فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ رَادٍ بِهَا شَعْفًا  
الْحَاصِلُ بِالْبَيْتِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَأَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْخَلَّةِ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّ الْمَتَعَدِّ سَرَّةً لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَكْمٌ  
وَلَا يَقْدَرُ أَنَّ الْمَخْلُوقَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمٌ أَكَلَ الْخَلَّةَ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَدِّ سَرَّةً لَمَّا الْمَتَعَدِّ سَرَّةً أَطْلَقْنَا  
لَا نَقُولُ الْيَمِينُ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْسِ يَكُونُ لِلْمَتَمِّعِ فَمَوْجِبُ الْيَمِينِ أَنْ يَصِيرَ الْفِعْلُ مَمْنُوعًا  
بِالْيَمِينِ وَمَا لَا يَكُونُ مَأْكُودًا لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ كَبَلْ قَبْلَهَا -

## ترجمہ

پھر مصنف مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر اس چیز کے بیان کو شروع کر رہے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ کون سی جگہ ہے جہاں مجاز کو چھوڑ دیا جاتا ہے پس فرمایا کہ جب حقیقت متعذر ہو یا مجبور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ متعذر سے مراد وہ شے ہے کہ اس تک پہنچنا مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو اور مجبور سے مراد وہ شے ہے کہ وہاں تک پہنچنا ممکن ہو لیکن لوگوں نے اسکو

ترک کر دیا ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں اس نخلہ سے نہ کھاؤں گا (یعنی وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا)۔ یہ حقیقت متغذّرہ کی مثال ہے کیونکہ فی نفسہ کھجور کے درخت کا کھانا دشوار ہے پس اس جگہ مجاز مراد لیا جائے گا۔ اور وہ اس کا سچل ہے۔ پس اگر وہ درخت جس کی اس نے قسم کھائی ہے پھلدار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو فروخت کرنے سے حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی نے تکلف کیا اور عین نخلہ (کھجور) کو کھالیا تو قسم میں حانت نہ ہوگا کیونکہ حقیقت متغذّرہ کے ساتھ حکم لاگو نہیں ہوتا۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متغذّر نہیں ہے متغذّر تو اس کا کھانا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ (یہ ضابطہ ہے) جب قسم نفی پر داخل ہوتی ہے تو نفی منع یعنی نہی کیلئے مہوتی ہے۔ لہذا قسم کا مطلب اور تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کے سبب ممنوع ہوگا اور جو چیز ماکول اور کھائی جائیوالی نہ ہو تو وہ قسم کے سبب سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے۔

مجاز کے جملہ علاقوں کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے یہ شروع کیا ہے کہ کس مقام پر حقیقت کو  
 در کس مقام پر مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔

تشریح

فَقَالَ وَإِذَا عَلِمْتَ الْحَقِيقَةَ مَعْدَاكَ الْخَيْرَ تَوَاضَعْتَ لَهَا. جب لفظ کے حقیقی معنی متواضع ہوں یا مجبور ہوں تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

**حقیقت متغیرہ :-** لفظ کے معنی جس پر عمل کرنا دشوار ہو اور آسانی سے اُن پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

**حقیقت مہجورہ :-** لفظ کے وہ معنی جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو مگر لوگوں نے ان معنی پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو  
اولیٰ حتیٰ مثال اگر کسی شخص نے کہا "وَاللّٰهُ لَا اُصِلُ مِنْ هَذِهِ الْخَلَّةِ" اللہ کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں  
کھاؤں گا۔ اس مثال میں بعینہ درخت یعنی نخلہ کا کھانا معتذر ہے اس لئے حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لئے جاتیں  
گئے۔ اگر درخت پھل والا ہے تو اس کے پھل کا کھانا مراد ہو گا اور اگر درخت بچلدار نہیں ہے تو اس کے فروخت کرنے  
کے بعد جو قیمت حاصل ہوگی وہ قیمت مجازی معنی ہوں گے اور قسم کھانی والا اگر پھل کھائے گا تو حاث ہو گا جب کہ  
درخت پھل دار ہو ورنہ اس کی قیمت سے استفادہ کر نکالتا تو حاث ہو گا۔

اب اگر تکلف کیا قسم کھانے والے نے اور بعینہ درخت کا کچھ حصہ لیکر کھالیا مثلاً درخت کی چھال، پتے، لکڑی میں سے کچھ حصہ کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

ولایقال ان المخلوف علیہ الخ۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ مخلوف یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے۔ حالانکہ کھانا متعذر ہے درخت کا نہ کھانا کوئی متعذر نہیں ہے اور جب مخلوف علیہ یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ متعذر نہیں ہے تو درخت بو لکر اس کے پھل، یا پھل نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت مراد لینے کی کیا ضرورت ہے۔

**جواب :-** قادمہ ہے کہ حرف نفی جب قسم پر داخل ہوتا ہے تو وہ نفی نہیں کہ معنی میں اور اپنے آپ کو فعل منفی سے

روکنے کیلئے استعمال کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ الْمَاءَ دُشْرِکِیْ قِسْمِیْنِ پانی نہیں پیونگا، تو اس قسم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قسم کھا نیوالا اپنے آپ کو پانی پینے سے روکنا چاہتا ہے۔ لہذا یمن کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہو جس طرح پانی کا پینا قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے اور قسم کھانے سے پہلے ممنوع نہیں تھا۔ اس کے برخلاف جو چیز عادتاً کھائی نہ جاتی ہو جیسے کھجور کے درخت بعینہ کھا یا نہیں جاتا وہ قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کھانے سے پہلے ہی ممنوع تھا۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ الْمَاءَ دُشْرِکِیْ قِسْمِیْنِ میں نخلہ کے کھانے سے ممنوع قسم کی وجہ سے نہیں بلکہ قسم کے پہلے ہی ممنوع و متعذر ہے۔ اور جب یہ فعل قسم سے پہلے ہی سے ممنوع تھا تو اس میں تعذر کا اعتبار کیا جائیگا اور کہا جائے گا کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے معنی مخلوف علیہ اور اکل نخلہ ہے، متعذر ہے۔ اور جب مخلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے مجازی معنی مراد لئے جائیں اور انہیں مجازی معنی پر حکم دیا جائے گا کہ اگر وہ اس درخت کے پھل کھائے گا یا پھر قیمت لگائے تو حاش ہو جائے گا۔

أَدْلًا يَضَعُ قَدَمًا فِي دَائِرَةٍ فَلَا يَمُوتُ مِثَالُ الْمُهْجُورَةِ لِأَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِي الدَّائِرَةِ حَافِيًا مِنْ خَارِجِ يَدَوْنِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مِمَّا يَكُونُ لَكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوهُ فَيَرَادُ بِهِ الدَّخُولُ لِلْعَرَفِ وَلَوْضَعِ الْقَدَمِ فِي الدَّائِرَةِ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَعْنَتْ لَأَنَّ الْمُهْجُورَةَ شَرَعًا كَالْمُهْجُورَةِ عَادَةً مَرْتَبُ بِقَوْلِهِ أَدْمُجُورَةً أَيْ لَا يَلْزَمُ فِي الْمَصِيرِ إِلَى الْمَجَازِ أَنْ يَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورَةً عَادَةً بَلِ الْمُهْجُورَةُ شَرَعًا أَيْضًا كَالْمُهْجُورَةِ عَادَةً حَتَّى يَنْصَرِفَ التَّوَصُّلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَقْرِيمٌ لِمَا يَعْني أَنَّ وَكُلَّ أَحَدٍ رَجُلًا بِأَنْ يَخَاجِمَ الْمُدَّعَى عِنْدَ الْقَاضِي بِعَمَلٍ عَلَى مَطْلُوعِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْخُصُومَةَ هُوَ الْأَنْكَارُ نَقْطَ مُحَقَّقًا عَنِ الْمُدَّعَى أَوْ مُبْطَلًا وَهُوَ حَرَامٌ شَرَعًا الْقَوْلُ تَعَالَى وَلَا تَنَازَعُوا أَفْلَا بَلَّ أَنْ يَصِيرَ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالزَّوْدِ وَالْأَقْرَابِ مَجَازًا مِنْ قَبِيلِ اِتِّسَالِ الْخُصُومَةِ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ أَقْرَبَ الْوَصْفِ عَلَيْهِ جَازَ عِنْدَهُ خِلَافًا لَزُورَ الشَّافِعِيِّ۔

## ترجمہ

یا قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا۔ یہ مجبورہ کی مثال ہے۔ کیوں کہ وہ مکان کے اندر داخل ہوئے بغیر نیلے پیر باہر سے گھر کے اندر رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا اس سے دخول گھر کے اندر جانا مراد ہو گا عرف کی وجہ سے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے گھر میں داخل ہوئے بغیر اپنا قدم باہر سے رکھ دیا تو حاش نہ ہو گا کیونکہ یہ مجبور ہے۔ اور شرعاً مجبور عادتاً مجبور کی طرح ہے۔ اس عبارت کا ربط مصنف کے قول او مجبورہ سے ہے جسکی مطلب یہ ہے کہ مجاز کی طرف جانے کے لئے لازم نہیں ہے کہ حقیقی معنی عادتاً مجبور ہوں بلکہ شرعاً مجبور وہی درجہ رکھتا ہے جو درجہ عادتاً مجبور کا ہے۔



چنانچہ توکیل بالخصوص مطلق جواب کی طرف لوٹائی جائیگی۔ یہ مذکورہ قاعدہ کی پہلی مثال ہے یعنی اگر کسی شخص نے ایک شخص کو دکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے مدعی سے خصامت کرے گا تو یہ توکیل مطلق جواب کی طرف محمول کی جائیگی کیونکہ خصوصیت تو فقط انکار کا نام ہے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر اور یہ شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَنَازَعُوا۔ آپس میں لڑائی مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ توکیل کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے۔ خواہ جواب روکا ہو یا اقرار کا مجازاً اطلاق خاص علی العام کے قاعدہ سے پس اگر دکیل نے اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کر لیا تو امام حسنؑ کے نزدیک جائز ہے۔ اس میں امام زعفرانؑ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

## تشریح

حقیقت مجبورہ کی مثال :- ماتن نے کہا اذ انکھا لا اضمن قدیمی فی ذلک اس فلاں (اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہیں رکھوں گا) تو یہ قسم مطلق دخول پر محمول ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ قسم کھانے والا باہر ہے اور اپنے برہنہ پیر اس کے گھر کے اندر پہنچا دے۔ ایسا کرنا ممکن بھی ہے اور حقیقت بھی مگر عرفاً یہ معنی ترک کر دیئے گئے ہیں۔ لہذا جب یہ حقیقی معنی لفظ کے متروک معنی مجبورہ میں تو اس کلام کے مجازی معنی پر عمل کیا جائے گا اور وضع قدم کے مجازی معنی مطلق دخول کے ہیں۔ بالفاظ دیگر عرفاً اس کے معنی دخول دار کے ہیں خواہ ننگے پاؤں، جوتا پہنکر اور سوار ہو کر ہر قسم کو شامل ہے۔ اور جب کلام سے مطلق دخول کے معنی مراد ہیں تو قسم کھانے والا مطلق دخول سے حائث ہوگا۔ خواہ اس گھر میں سوار ہو کر داخل ہو یا ہونگے پیروں یا جوتے پہنکر ہر طرح کے دخول سے حائث ہو جائے گا۔ اور جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اس کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے کوئی شخص مکان کے اندر پیر بٹھا کر رکھ دے خود پورا جسم مکان سے باہر رکھے تو حقیقت پر عمل تو ہو گیا مگر اس طرح صرف پیر رکھنے سے وہ حائث نہ ہو گا۔ اس وجہ سے کہ اس کلام کے معنی حقیقی مجبورہ میں اور مجبورہ معنی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

والله مجبور شرعاً لا یجوز عاذاً الا :- مجبور شرعاً اور مجبور عاذاً کے حکم میں اتحاد ہے۔ یہ قول اور مجبورہ کے قول سے ملا ہوا ہے۔ جو حقیقت شرعاً مجبور اور متروک ہو اس کا حکم ہی ہے جو عاذاً مجبور کا حکم ہے اور جس طرح حقیقت مجبورہ عاذاً کی صورت میں مجازی کی جانب رجوع کیا ہے معنی حقیقت کو مجبور کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حقیقت مجبورہ شرعاً کی صورت میں حقیقت کو مجبور کر مجازی معنی کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

اس اصول پر دو تفریعی مسائل :- اول مسئلہ :- ایک شخص نے دوسرے شخص پر مبلغ ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو مدعا علیہ نے اپنے دعویٰ کے بیان کے لئے دکیل بالخصوص مت کیا کہ وہ اس کے کسی اتھا انکار ہی کرے گا تو اس متروک میں بالخصوص مطلق جواب پر عمل کرنا مذکورہ خصوصیت توڑنے اور دعویٰ کو تسلیم نہ کرنے اور دعویٰ کے انکار کو کہتے ہیں۔ خواہ مدعی حق پر ہو یا غلط بات کا اس نے دعویٰ کیا ہو تو توکیل بالخصوص مت کی حقیقت یہ ہے مدعا علیہ کا دکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرتا رہے۔ حالانکہ بلا وجہ لڑنا، حق بات کا انکار کرنا شرعاً حرام ہے کیونکہ قرآن کریم نے ولا تنازعوا کا امر فرمایا ہے کہ باہم نزاع مت کرو۔ اور شرعاً جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مجبور و متروک ہوتی ہے اور جب شرعاً خصوصیت مجبور ہے تو مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا اور اس جگہ مجاز مطلق جواب ہے اور دکیل بالخصوص مت کو شرعاً اس کی اجازت ہوگی کہ وہ

جس بات کو حق جانے اس پر کلام کرے خواہ رقم اقرار کرے یا انکار کرے۔

توکیل بالخصوصیت اور مطلق جواب کا باہمی ربط یہ ہے کہ خصوصیت بولنا اور مطلق جواب مراد لینا اطلاق خاص علی الدعا کے قبیلہ سے ہے اس لئے کہ خصوصیت خاص اور انکار اس کے معنی ہیں اور جواب عام ہے جس میں اقرار و انکار دونوں داخل ہیں۔ لہذا وکیل نے عدالت میں اگر اقرار کر لیا ایک ہزار روپیوں کا تو مدعا علیہ پر انکار کے باوجود ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ایسے ہی مدعی نے وکیل بنایا اور اس کی طرف جواب میں دعویٰ کے باطل ہونیکا اقرار کر لیا تو وکیل کا یہ اقرار کرنا مدعی پر شرعاً نافذ ہوگا اور اس کو ایک ہزار روپیہ لینے کا حق باقی نہ رہ جائیگا۔ یہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ہے مگر امام زعفرانؒ نے فرمایا وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کو خصوصیت اور جھگڑے کا وکیل بنایا ہے اور اقرار کی بنا پر مصالحت ہوگئی جو خصوصیت کے منافی ہے اور وکیل جس کام کیلئے وکیل کیا جاتا ہے اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اس لئے اس وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا جائز نہیں ہے۔

وَإِذَا حَلَفَ لَا يَكْفُرُ هَذَا الصَّبِيُّ لَمْ يَقْعِدْ مِنْ مَازِنِ صَبَا لَا عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ يَنْصَوْتُ وَتَفَرِّجُ ثَابِتٌ لَهُ  
لَا نَ هَجْرَانِ الصَّبِيِّ مَهْجُورٌ شَوْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرًا وَلَمْ يُوقِرْ كَبِيرًا  
وَلَمْ يُبْجَلْ عَالِمِينَ فَلَيْسَ مِنَّا نِصْوَةٌ إِلَى الْمَجَانِزِ أَيْ لَا يَكْفُرُ هَذِهِ الذَّاتُ فَلَوْ كَلَّمَ بَعْدَ  
مَا كَبُرَ يَجْنُثُ أَيْضًا لَا يَقَالُ إِذَا احْتَمَلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هَجْرَانِ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيًّا وَتَرَكَ التَّوَاتُرَ  
إِذَا كَبُرَ وَمَهَا جَرَّةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَانِزِ لِاحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يَفْضُلُ  
ثَلَاثَةٌ مَعَاجِزٍ لَا نَقُولُ الْمَعْتَدِ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ التَّزَامًا  
وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تَعْتَدُ كَبُرَ إِنَّمَا قِيلَ هَذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ لَا يَكْفُرُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِارِ  
يَقْعِدُ مِنْ مَازِنِ صَبَا لَا نَ وَصَفَ الصَّبَا صَبَاً مَقْصُودًا بِالْحَلْفِ وَهُوَ دَائِعُ إِلَى الْحَلْفِ لِأَنَّهُ  
قَدْ يَكُونُ سَفِيهَا يَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنْهُ فَيُصْأَرُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ مَهْجُورًا شَوْعًا.

## ترجمہ

اور جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے بات نہیں کریگا تو یہ قسم بچپن ہی کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ اس عبارت کا عطف ینصرف پر ہے۔ اور قاعدہ مذکورہ کا دوسرا تفرعی مسئلہ ہے۔ کیونکہ بچے سے بات کا ترک کر دینا شرعاً مجہور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرًا وَلَمْ يُوقِرْ كَبِيرًا وَلَمْ يُبْجَلْ عَالِمِينَ فَلَيْسَ مِنَّا" (جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے علما کی عظمت نہ کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) لہذا اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا یعنی مراد یہ لی جائے گی کہ وہ شخص اس ذات سے کلام نہ کرے گا اس لئے اگر اس شخص نے بڑے ہونیکے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حائث ہو جائے گا۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب ذات پر حمل کیا جائے تو صبی کا ترک لازم آتا ہے جب تک وہ صبی ہو اور توقیر کا ترک لازم آتا ہے۔

جب کہ وہ بڑا ہو جائے۔ اور مومن سے بات چیت ترک کرنا تین دن سے زائد لازم آتا ہے تو ایک چیز سے بچنے کیلئے مجازاً الترام تین گناہوں تک پہنچنے کا باعث ہوا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد کا اعتبار ہے اور یہ تینوں خرابیاں التراما ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں پس معتبر نہ ہوں گی۔ مصنفؒ نے ہذا الصبی کا لفظ کہا ہے کیونکہ اگر کہنے والا "لا یعلم صبیاً" تکبر کے ساتھ کہتا تو زمانہ صبا بت (بچپن کا زمانہ) کے ساتھ قسم مفید ہوتی کیونکہ اس صورت میں صبا صبا قسم کا مقصود بن گیا اور اس صورت میں قسم کا داعی وہی صبا بت ہے کیونکہ صبی کہیں ایسا نا سمجھ ہو جاتا ہے کہ اس کو احتراز ضروری ہو جاتا ہے لہذا اصل (حقیقت) ہی کی طرف رجوع کیا جائیگا اگرچہ وہ مجبور شرعی ہو۔

## تشریح

**متفرعی مثال :-** حقیقت مجبورہ شرعاً حقیقت مجبورہ عادیہ کے مانند ہے۔ اس اصول پر یہ دوسرا متفرعی مسئلہ اتن کے ذکر فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے۔ کسی نے کسی بچہ کی طرف اشارہ کر کے کہا "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" (اللہ کی قسم میں اس بچے سے کلام نہیں کروں گا تو یہ قسم اس لڑکے کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مفید نہ ہوگی بلکہ اس بچے کی ساری زندگی پر محمول کی جائے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کلام میں صبی قسم کی حقیقت شرعاً مجبور اور متوکل ہے وہ یہ کہ کسی بچے سے کلام نہ کیا جائے اور اس سے تعلق کو قطع کرنا شرعاً مجبور ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے "من لم یرحم صغیراً ولم یؤقر کبیراً ولم یبجل عالیناً فلیکس مناً" (جس شخص نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے عالموں کی تعظیم نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) روایت میں ترک ترحم پر وعید فرمائی گئی ہے۔ اور بچوں کے ساتھ بات نہ کرنے پر ترحم کا ترک ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ کلام کو ترک کرنا شرعاً مجبور ہے۔ اور جب بچوں کے ساتھ ترک کلام مجبور ہے تو اس کی قسم یعنی "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور معنی مجازی یہ ہیں کہ قسم کھانیوالے نے اس ذات سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہے کیونکہ صبی اور ذات صبی دونوں ہی سے مرکب ہے۔ لہذا لفظ صبی بدرجہ کل ذات کے ہو گا اور ذات جزو کے درجہ میں ہے۔ تو اس جگہ کل بول کر جزو مراد لیا گیا ہے یعنی صبی بول کر ذات مراد لی گئی ہے اور یہی مجاز ہے۔ اس لئے صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوا۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ قسم کھانیوالا اگر اس بچے سے بچپن میں بات کرے گا تو حائش ہو گا اور اگر جوانی اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حائش ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صبی، جوانی، بڑھاپا تبدیل ہوتے رہیں گے مگر ذات بعینہ از اول تا آخر باقی رہے گی۔

**ایک اعتراض :-** دوسری تفریع پر شارح نے ایک اعتراض نقل کیا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں آپ نے حقیقت چھوڑ دیا ہے اور مجاز کو اختیار کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ صبی سے کلام کا ترک کرنا حدیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں ترک کلام صبی پر نمانعت وارد ہوئی ہے کیونکہ اس ترحم اور شفقت علی الصبی کا ترک کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اور یہ صرف ایک گناہ ہے۔ لیکن اگر صبی سے مراد صبی کی ذات لی جائے اور قسم کو اس کی پوری زندگی تک وسعت دیدی جائے۔ جوانی بڑھاپا ہر زمانے میں بات کرنے کو قسم کے خلاف قرار دیا جائے تو تین گناہ پر عمل لازم آتا ہے کیونکہ لا اکلم ہذا الصبی میں اشارہ صبی کی جانب ہو گا تو بچہ سے ترک کلام ہو گا اور جب بچہ جوان ہو جائے گا تو بزرگ کا مخاطب ہو گا اور مشرک الیہ جو ان ہو گا

تو اس میں تو قیر کا ترک لازم آئے گا اور تین دن سے زائد ترک تکلم لازم آئیگا جو کہ حدیث کے خلاف ہے۔  
بہر حال تین زمانوں میں سے ہر زمانہ میں ترک کلام معصیت ہے اسلئے تین گنا ہوں کا ارتکاب لازم آئیگا۔ اس سے پہلے جو کہ قسم کو صبی کے ساتھ خاص کیا جائے تاکہ مزید دو گنا ہوں سے بچا جاسکے۔

**جواب :-** مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قسم کے مسئلہ میں نیت کا بڑا دخل ہے جیسی نیت ہوتی ہے کلام کے معنی ہی مراد ہوتے ہیں۔ جب قسم میں ذات کا ارادہ کر لیا گیا تو ذات کے تابع ہو کر یہ تینوں گناہ لازم آتے ہیں، قصداً یہ معاصی لازم نہیں آتے اس لئے ان کا اعتبار بھی نہ کیا جائے گا۔ اسلئے اگر قسم کھا نیوالا قسم کھاتا کہ میں اس ذات سے بات نہ کروں گا تو وہ کسی محذور کا مرتکب نہ شمار کیا جاتا۔

انما قيل هذا للصبي الہ۔ شارح نے ایک نکتہ اور بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ اس جگہ صبی کو الصبی کہا گیا ہے معنی بصورت معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ اگر قسم کھا نیوالا الصبی کہنے کے بجائے واللہ لا اعلم صبیاً کہتا۔ یعنی صبی کو نکرو کہتا تو قسم بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید ہوگی۔ اس صورت میں اگر اس صبی سے وہ جوانی اور بڑھاپے کے زمانے میں بات کرے گا تو حائث نہ ہوگا۔

**دلیل :-** ثبوت یہ ہے کہ نکرو کہنے کی صورت میں صبی کا وصف بچپن کا زمانہ ہی حلف کا مقصود ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا کہ بچپن کی بناء پر اس سے کلام نہ کر نیکی قسم کھائی گئی ہے ذات سے کوئی نفرت نہیں ہے تو صبا کے وصف کو زائد قرار دیکر صرف ذات مراد لینا بھی ممکن نہیں ہوگا اس کے برخلاف هذا الصبی کہتے میں صبا کا وصف ضمناً ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ اشارہ کے وقت مشاۃ الیہ کی ذات مراد ہوتی ہے اور وصف بیکار اور لغو ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ نکروہ کی صورت میں صبا کا وصف معتبر ہوتا ہے اور بچپنا انسان کے کلام نہ کر نیکی سبب بھی ہو کر تا ہے کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ بچہ ہو تو بچہ ہے جس کی وجہ سے اس سے بات کرنے سے احتراز کیا جاتا ہے۔ پس نکروہ کی صورت میں وصف صبا کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ حلف کا مقصود ہوتا ہے اور کلام کو حقیقت محمول کیا جائے گا اگرچہ شرعاً مجور ہی کیوں ہو۔

وَإِذَا كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَامَرًا فَافْهَمْ أَوَّلَى عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ خَلَا فَا لِهَمَّا لِيَعْنِي مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَ لَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُورًا لَا بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلَكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَامَرًا فَغَالِبَ الْأَسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَجَاءَ الْحَقِيقَةُ أَوَّلَى عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ وَعِنْدَ هَمَّا الْمَجَازُ فَقَطَّ أَوَّلَى فِي رِوَايَةٍ وَعُمُومِ الْمَجَازِ فِي رِوَايَةٍ

اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولی ہے اس میں صاحبین کا اختلاف ہے ہم نے جو سابق میں ذکر کیا تھا وہ حقیقت مجبورہ کے بارے میں تھا اور اگر معنی حقیقی مجبورہ ہوں عادتہ مستعمل ہوں لیکن معنی مجازی متعارف ہوں یعنی حقیقت کے مقابلہ میں

ترجمہ

غالب الاستعمال ہوں یا لفظ سے سمجھنے میں غالب ہوں تو اس وقت حقیقتِ اولیٰ ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجازِ اولیٰ ہے ایک روایت کے مطابق اور دوسری روایت میں عموم مجازِ اولیٰ ہے۔

اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجازی معنی متعارف ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ حقیقتِ اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک فقط مجازِ اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اصل تو حقیقت ہی ہے اور اصل پر عمل کرنا ممکن بھی ہے۔ لہذا اصل کے موجود ہوتے ہوئے مجاز پر عمل اور خلیفہ پر

عمل نہ کیا جائے گا۔ اور امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت انہی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کرنا بہتر اور اولیٰ ہے۔

**مجاز متعارف کی تعریف :-** اس تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ علماءِ بلخ کی رائے یہ ہے کہ متعارف کے معنی معمول بہلکے ہیں یعنی جس پر تقابل ہو وہ متعارف ہے۔ مطلب یہ ہو کہ حقیقت بھی معمول بہا ہے اور مجاز بھی مگر مجاز بہ نسبت حقیقت کے زیادہ معمول بہا اور مستعمل ہے۔

عراق کے مشائخ نے کہا ہے کہ متعارف سے تبادر اور تقاضا معنی لفظ بول کر ذہن جن معنی کی طرف سبقت کرے اور وہ معنی پہلے ذہن میں آجائیں۔ یعنی لفظ بول کر مجازی معنی کی جانب ذہن جلدی متوجہ ہوتا ہے اس کو متعارف کہتے ہیں۔ چنانچہ شارح نے غالب استعمال اور غالب فی الفہم کہہ کر انھیں دونوں مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحَنْطَةِ اَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفَرَاتِ فَاِنْ حَقِيقَةُ الْاَوَّلِ اَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحَنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ لَانْهَا تَغْلَى وَتَقْلَى وَتُكَلُّ قَضْمًا وَلَكِنْ الْمَجَازُ وَهُوَ الْخَبْرُ غَالِبُ الاسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَ اَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحَنْطَةِ وَعِنْدَهَا يَحْنُثُ اِذَا اَكَلَ مِنَ الْخَبْرِ اَوْ مِنْهَا بِاَنْ يَتَرَادَ بَاطْنًا وَعَلَى هَذَا يَنْبَغِي اَنْ يَحْنُثَ بِالسَّوِيْقِ اَيْضًا وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ جَنْسًا اَخَّرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ

**ترجمہ**

جیسے اس صورت میں کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گہیوں سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پئے گا۔ پس اول کی حقیقت یہ ہے کہ عین خطہ سے کھائے کیونکہ گہیوں کا کھانا قابلِ عمل ہے اس لئے کہ وہ ابال کر بھون کر اور چاکر کھایا جاتا ہے لیکن اس میں مجازِ خبر دروٹی ہے۔ عادت میں غالب استعمال بھی ہے یعنی گہیوں کو لکر اس کے معنی مجازی روٹی کے ہیں۔ پس قسم کھانی والا امام صاحبؒ کے نزدیک اس وقت حانت ہو گا عین خطہ جب کھائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب روٹی کھائیگا تب حانت ہو گا یا پھر روٹی اور گہیوں دونوں کھائے۔ اس طور پر کہ گہیوں کا اندرونی حصہ مراد ہو۔ اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ سوا کھانے سے بھی حانت ہو جائے لیکن جبکہ سوا عرف میں دوسری جنس ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

## تشریح

**حقیقت مستعملہ** :- ما تن نے فرمایا۔ کسی نے قسم کھائی "وَاللّٰہُ لَا اَکُلُ مِنْ ہٰذَہِ الخَطْمَہِ"۔  
 (اللہ کی قسم میں اس گہیوں سے نہیں کھاؤں گا) یا قسم کھائی "وَاللّٰہُ لَا اَشْرَبُ مِنْ ہٰذَہِ الْقُرَاتِ"۔

(اللہ کی قسم میں اس قرأت سے پانی نہیں پیوں گا)۔

مذکورہ ہر دو مثال میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کیا جائیگا اس بارے میں صاحبین کے دو قول ہیں۔  
 اول مجاز پر عمل کیا جائیگا۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

**مسئلہ کی تفصیل** :- اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ فرمائیں :- "وَاللّٰہُ لَا اَکُلُ مِنْ ہٰذَہِ الخَطْمَہِ"۔

اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ قسم کھانیوالے نے متعین گہیوں نہ کھانیکی قسم کھائی ہے جبکہ خطہ بعینہ کھایا جاتا ہے یعنی اس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل بھی پایا جاتا ہے اس لئے گہیوں بھون کر بھی ابال کر اور جب کچا ہوتا ہے تو اس کو چباتے بھی ہیں۔

بہر حال تینوں طرح سے عین گہیوں ماکول ہے۔ خطہ کے مجازی معنی گہیوں سے بنی ہوئی اشیاء ہیں۔ مثلاً اس کے آئے کی روٹی، حلوہ وغیرہ۔ مگر گندم کی روٹی غالب استعمال اور مقباد رالی الفہم بھی ہیں کیونکہ عام طور پر لوگ گہیوں کی روٹی کھاتے

ہیں بعینہ گہیوں کے دانے کو چلنے کا عمل کم ہے اور جب کھا جائے کہ ہم روزانہ گہیوں کھاتے ہیں تو اس سے ذہن میں اس کی بنی ہوئی روٹی ہی کا تصور ہوتا ہے اس لئے مجازی معنی غالب الی الفہم بھی ہیں۔ اس لئے خطہ سے بنی ہوئی روٹی مجاز

متعارف ہوا اور چونکہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل ممکن ہے اور حقیقی معنی مستعمل لہذا حقیقت ادلی ہوگی۔  
 اس لئے قسم کھانیوالے نے اگر گہیوں کے دانے کھائے تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک گہیوں

کی روٹی کھانے سے حائث ہوگا گہیوں کے دانے کھانے سے حائث نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلی ہے۔ صاحبین کی دوسری روایت کے مطابق بعینہ گہیوں معنی دانے کے کھانے سے بھی حائث ہو جائیگا۔

اور گہیوں کی روٹی کھانے سے بھی حائث ہو جائیگا کیونکہ یہی معنی

عموم مجاز کے ہیں کہ ایسے معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت ان معنی کا جزو ہے۔  
 وَعَلٰی ہٰذَا یَنْبَغِی الْاِجْمَاعُ :- اس اصول کی بنا پر مناسب ہے کہ مذکورہ قسم کھانے والا گہیوں کے سٹو کھانے سے بھی حائث ہو جائے

یہ درحقیقت ایک محذوف اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلی ہے تو ان کے قول کے مطابق گہیوں کے سٹو کھانے سے بھی مذکورہ قسم میں حائث ہو جانا چاہئے۔ اس لئے کہ سٹو

بھی گہیوں سے تیار ہوتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک گہیوں کا سٹو کھانے سے وہ حائث نہیں ہوگا۔

**جواب** :- صاحبین کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عرف میں سٹو اور گندم اور گندم کا آٹا تینوں الگ الگ شمار کئے جاتے ہیں اور تینوں کی نوع الگ ہے اسی لئے ان کے نزدیک گہیوں کا سٹو اور گہیوں کا آٹا تفاضل کے

ساتھ فروخت کرنا درست ہے اور جب جنس الگ الگ ہے تو گہیوں کے عموم مجاز کے معنی یعنی گہیوں کا اندرونی حصہ جس سے آٹا مراد ہے سٹو کو شامل نہیں لہذا عموم مجاز معنی مراد لینے کے باوجود سٹو کے کھانے سے قسم کھانیوالا اپنی مذکورہ

قسم میں حائث نہ ہوگا کیونکہ قسم سٹو کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنَّ يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرَفِي الْكَرْعِ وَهُوَ مُسْتَعْلٍ كَمَا هُوَ عَادَةٌ أَهْلِ الْبُوَادِي وَلَكِنَّ الْمَجَازَ غَالِبَ الْأَسْتِعْمَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ غُرْبٍ أَوْ إِنْ أَوَّيْتُ أَخَذَ فِيهِ الْمَاءَ مِنْهَا فَعِنْدَ يَحْنُثُ بِالْكَرْعِ فَقَطُّ وَعِنْدَهَا بِالْأَنَارِ وَالْغُرْبِ أَوْ هُمَا وَدَالِ الْكَرْعِ جَمِيعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنُثُ لِأَنَّهُ لَانْقَطَعَ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَاتَّاهُ يَعْنُ بِالْإِتِّفَاقِ وَهَذَا أَكْثَرُ إِذَا كُنِيَ فَنُوحَى شَيْئًا فَحَسِبَ مَا نُوحَى -

## ترجمہ

دوسری مثال میں حقیقت یہ ہے کہ دریائے فرات سے منہ لگا کر پینے اور دریائے منہ لگا کر پانی پینا استعمال ہے چنانچہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ایسی ہی ہوتی ہے اور لیکن مجاز اس میں غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے یا برتن سے پینے اس میں پہلے پانی لے لے۔ پس امام صاحب کے نزدیک قسم کھانیو الا صرف منہ لگا کر پانی پینے سے حائث ہوگا اور صاحبین کے نزدیک برتن سے یا چلو سے یا دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس نہر سے پانی لیا جو فرات سے نکالی گئی ہے تو حائث نہ ہوگا کیونکہ اس میں فرات کا نام منقطع ہو گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ یوں کہتا من ماء الفرات (فرات کے پانی سے نہ پیوں گا) تو نہر کا پانی پینے سے حائث ہو جائے گا بالاتفاق۔ یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی لیکن اگر نیت کر لی ہے تو نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

## تشریح

دوسری مثال کی حقیقت :- دوسری مثال معنی واللہ لا اشرب من هذا الفرات (اللہ کی قسم میں اس فرات سے نہیں پیوؤں گا) کے حقیقی معنی ہیں کہ میں اس دریا سے جس کی جانب اس نے اشارہ کیا ہے پانی سے منہ لگا کر نہیں پیوؤں گا جس طرح دریا میں منہ لگا کر جانور پانی پیتے ہیں۔ یہ معنی مستعمل ہیں جیسا کہ دیہات اور جنگل کے باشندے دریا سے منہ لگا کر براہ راست پانی پیتے ہیں۔

تشریح کی راستے :- دوسری مثال کا جو قسم کھانی گئی ہے معنی واللہ لا اشرب من هذا الفرات (میں اس دریا سے فرات سے پانی نہ پیوؤں گا) کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ قسم کھانیو الا صرف منہ لگا کر پانی نہ پیوؤں گا۔ من هذا الفرات میں حرف بن داخل ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریا سے فرات سے ہو۔ یہ جب ہی ممکن ہے کہ پانی دریائے فرات میں منہ لگا کر براہ راست پیا جائے چلو اور برتن کو واسطہ نہ بنایا جائے اور دریا سے منہ لگا کر براہ راست پینا مستقل مروج بھی ہے جیسا کہ دیہاتی اور جنگلی لوگ کیا کرتے ہیں۔

اس کے مجازی معنی یہ ہیں کہ فرات سے چلو بھر کر یا فرات سے برتن کے ذریعہ پانی پیا جائے اور اسی کی قسم حالت لے کھائی ہے اور یہ مجازی معنی غالب الاستعمال اور غالب الی الفہم بھی ہیں۔ غالب الاستعمال تو اس بنا پر کہ جب یہ کہا جاتا ہے فلاں علاقے کے لوگ دریائے فرات سے پانی پیتے ہیں تو اس سے صرف یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی جانب منسوب ہو مگر یہ نہیں سمجھا جاتا کہ لوگ دریا میں منہ لگا کر یا چلو

بھر کر پانی پیئے اُس لئے بالواسطہ برتن یا بواسطہ چلو دریا کا پانی پینا متعارف ہے۔

چونکہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت مجاز متعارف کے مقابلے میں اولیٰ ہے اسلئے اگر وہ شخص دریلے فرات میں منہ لگا کر براہ راست پانی پیئے گا تب اپنی قسم میں حائث ہوگا۔ بالواسطہ برتن اور چلو سے پانی پیئے گا تو حائث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چونکہ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہذا چلو سے یا برتن میں لیکر پانی پیئے گا تو اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا اور دریلے بنوع تکلف اگر منہ لگا کر پیئے گا تو حائث نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق معنی عموم مجاز پر عمل کرنے کے نتیجہ میں دونوں صورتوں میں حائث ہو جائے گا خواہ برتن میں لیکر پانی پیئے یا دریا میں منہ لگا کر پانی پیئے۔

**شارح کی تحقیق :-** بقول شارح علیہ الرحمہ اگر اس شخص نے اس نہر سے پانی پیا جو دریلے فرات سے نکالی گئی ہو تو وہ حائث نہیں ہوگا کیونکہ فرات کا نام نہر سے جدا ہو گیا۔ اب وہ نہر کا پانی ہے دریا کا پانی نہیں ہے لہذا اس پانی کے پینے سے حائث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھائیوالے نے کہا من ماء الفرات فرات کے پانی سے نہ پیئے گا تو اس نہر کے پانی کے پینے سے بالاتفاق حائث ہو جائے گا کیونکہ اس قسم سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو اس دریا کی جانب منسوب ہے وہ پانی نہیں پیئے گا۔ تو پانی چونکہ اگرچہ نہر میں موجود ہے مگر دریلے فرات کا پانی ہے لہذا قسم کھائیوالا اس پانی کے پینے سے حائث ہو جائے گا۔

شارح نے فرمایا یہ تفصیلی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کی کوئی نیت اس قسم کے کھانے کے وقت نہ رہی ہو لیکن اگر قسم کھاتے وقت اس نے نیت بھی کی تھی تو اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائیگا اور پھر مذکورہ بالا سارے اختلافات بھی نہ ہوں گے۔

وہذا ابتداء علی اصل آخر وهو ان الخليفة في التكلم عندنا وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذکور بین ابی حنیفہ رحمہ اللہ وصاحبیہ مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینہم وهو ان المجاز خلف للحقیقة بالاتفاق ولا بد في الخلاف ان يتصور وجود الاصل ولکن یوجد لعارض في هذا بالاتفاق ایضاً لکنہم اختلفوا في جهة الخلاف فعند المجاز خلف عن الحقیقة في التكلم أي قوله هذا ابنی مراد اب الحزبية خلف عن هذا ابنی مراد اب البنوة فلتشترط صحة التكلم بالحقیقة من حيث العربیة حتى يجعل مجازاً عنه وقيل في تعديره ان هذا ابنی مراد اب الحزبية خلف عن قوله هذا آخر الاول اولى لان ما یفیه الاصل والخلف علی حالهما علیہم بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر بالجملة فعندنا لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربیة وان لم يستقم المعنى الحقیقی



فِيهَا إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ أَيْ حُكْمُ هَذَا ابْنِي مُرَادًا ابْنِ الْحَرْبِ خَلْفٌ عَنْ حُكْمِهِ مُرَادًا ابْنِ الْبُتَّةِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَسْتَقِيمَ الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ وَلَمْ يَلْعَلْ بَعَارِضٍ حَتَّى يُصَيَّرَ إِلَى الْمَجَازِ فَإِذَا كَانَتْ الْخَلِيفَةُ عِنْدَكَ فِي التَّكْلِيمِ فَالتَّكْلِيمُ بِالْحَقِيقَةِ أَوَّلِي لِأَنَّ اللَّفْظَ مُوَضَّوعٌ لِأَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مُسْتَعْلٍ فِي الْعَادَةِ غَيْرُ مَوْجُوبٍ فِيهَا فَأَيُّهُ مُضَرٌّ دَاعِيَةٌ إِلَى صِدْقِ رُبِّهِ فَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلْفًا عِنْدَهُ فِي الْحُكْمِ وَلِلْحُكْمِ الْمَجَازِ سُبْحَانَ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ إِمَّا بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبِ الِاسْتِعْمَالِ أَوْ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيقَةِ أَيْضًا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ أَوْلَى لِلضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَيْهِ.

## ترجمہ

اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ یعنی مذکورہ بالا اختلاف امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے جو ان دونوں حضرات کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مگر یہ تفصیل طلب ہے وہ یہ ہے کہ بالاتفاق مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اس میں اصل کا وجود متصور ہو اور وہ کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے البتہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں پس امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ میں۔ مطلب یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو ایسی حالت میں "نہذا ابنی" کہنا کہ اس سے غلام کی حریت مراد ہو کہنا یہ قائم مقام اور خلیفہ ہے اس خدا ابنی کا جس بنوت ہو۔ پس شرط یہ ہے کہ عربیت کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح ہو تاکہ اس کا مجاز بنایا جاسکے۔ اس مسلک کی تقریر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حریت مراد لیکر "نہذا ابنی" کہنا قائم مقام ہے اس کے قول "نہذا حرہ" کا۔ لیکن ان دونوں قولوں میں سے اول قول بہتر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس میں ایک اصل دوسری اصل سے بدل جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے اصل کا درست ہونا باعتبار عربیت کے ضروری ہے۔ معنی اگر درست نہ ہوں تو حقیقت کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کریں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کے حکم میں خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ یعنی "نہذا ابنی" حریت مراد لیکر قائم مقام ہوگا "نہذا ابنی" کا جبکہ اس سے بنوت مراد لی گئی ہو۔ لہذا مناسب ہے کہ حقیقت کا حکم درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جاسکے حتیٰ کہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا اور جب امام صاحب کے نزدیک قائم مقامی تکلم میں ہے لہذا تکلم بالحقیقہ اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنی حقیقی کی وجہ سے وضع کئے گئے ہیں اور وہ عادتہ مستعمل بھی ہیں عادتہ منہجور بھی نہیں ہیں تو کون سی ضرورت مجاز کی طرف جانے کی داعی ہے اور صاحبین کے نزدیک جبکہ قائم مقامی حقیقت کے حکم میں ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

حاصل ہے یا تو غالب استعمال کی وجہ سے یا اس اعتبار سے کہ وہ عام ہیں حقیقت کو بھی شامل ہیں لہذا ضروری ہے کہ عمل مجاز پر ادنیٰ اور بہتر ہو کیونکہ ضرورت اس کی طرف داعی ہے۔

## تشریح

مذکورہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں نہیں بلکہ حکم میں ہے مجاز کس کا خلیفہ ہے :- اختلاف کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف

ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے اور اس قاعدہ کلیہ میں ان کا باہم اختلاف واقع ہوا ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز صرف تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا نائب اور خلیفہ حکم میں ہے مسئلہ کی وضاحتی تفصیل :- اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ کے اندر اصل کا وجود (پایا جانا) ضروری ہے اگرچہ کسی امر عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو۔

**جہت اختلاف :-** پھر ان میں باہم جہت نیابت میں اختلاف ہے لہذا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، صرف تلفظ میں۔ اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مثلاً آقائے اپنے غلام سے کہا "ہذا ابی" (یہ میرا باپ ہے) اور جیسا کہ مزید عرض کیا جا چکا ہے کہ نائب اور خلیفہ میں اپنی اصل کا پایا جانا ضروری ہے سو جب سے کہ خلیفہ ہونا اسی طرح اضافی امر ہے جس طرح دوسرے امور اضافیہ میں جب مضامین میں سے ایک کا تصور ہوتا ہے تو دوسرے کا تصور از خود ہو جایا کرتا ہے مثلاً ابوتہ اور بنوتہ آپس میں مضامین ہیں۔ ان میں سے جب باپ کا تصور کریں گے تو بیٹے کے وجود کا تصور از خود آجائے گا، اسی طرح جب بیٹے کا تصور کریں گے تو باپ کا تصور ضرور از خود ہو جائیگا۔ ٹھیک اسی طرح خلیفہ کو سمجھ لیجئے کہ خلیفہ میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ اس کے تصور کے وقت اس کی اصل کا تصور آجائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خلیفہ ایک اضافی امر ہے اور جو چیزیں امور اضافیہ میں سے ہوتی ہیں۔ ان میں یہ چیز ضروری ہوتی ہے کہ جب مضامین میں سے ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے آپ کا تصور کیا تو ابن کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب ابن کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اب کا تصور خود بخود آ جاتا ہے۔

اسی قاعدہ کے لحاظ سے اصل اور اس کے نائب معنی حقیقت اور مجاز کو سمجھنا چاہئے۔ جب نائب اور خلیفہ کا تصور کیا جائیگا تو اس کی اصل معنی حقیقت کا تصور ضروری ہے چنانچہ کسی کا خلیفہ اسی وقت خلیفہ کہلائے گا جب اس کا اصل موجود ہو یا کسی مجبوری کی وجہ سے اس کو مراد نہیں لیا جاسکتا ہے۔

**جہت اختلاف :-** ان باتوں میں باہم اتفاق کے ساتھ ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اخطیؒ کے نزدیک مجاز صرف تلفظ یعنی تکلم میں حقیقت کا نائب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل تکلم تو حقیقت کا ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا قائم مقام اور فرع ہوتا ہے۔

اس اصل کو اس سے سمجھ لیجئے مثلاً کسی آدمی نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذا ابی"

جبکہ صورت حال یہ ہے کہ غلام کا نسب آقا کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف و مشہور ہے مگر غلام کی عمر ۳۵ برس کی ہے۔ اور غلام کی عمر صرف دس برس کی ہے۔

اس کلام سے آجی کے معنی بیٹے کے مراد لینا حقیقت ہے اور بیٹے کے اندر جو آزاد ہونیکا وصف ہے یہ معنی مراد لینا مجاز ہے۔ اور چونکہ غلام کا نسب دوسرے آدمی سے ہونا سب جانتے ہیں اس لئے اس کلام سے آجی کے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر اور دشوار ہے۔ یعنی آجی کے لفظ سے حقیقی بیٹے کے معنی کا مراد لینا ممکن ہے البتہ حقیقت کے بجائے اس کے مجازی معنی کا مراد لینا ممکن ہے اور وہ ہے حریت یعنی غلام کا آزاد ہونا بطور مجاز کے۔ ہذا درجی سے مراد لئے جائیں۔

**امام اعظم کی رائے :-** اس بارے میں حضرت امام صاحب کا قول یہ ہے کہ مجاز صرف تکلم و لفظ کی حد تک حقیقت کا خلیفہ ہے اور غلیفہ میں اصل کا پایا جانا چونکہ ضروری ہے لہذا ترکیب لفظی یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہونگر کسی عارض کی بنا پر اسے مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو عاقل و بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس حقیقت کے نائب کی جانب رجوع کریں گے اور اس پر عمل کریں گے یعنی مجازی معنی مراد لیں گے۔

اور اگر عربی قاعدہ کے لحاظ سے کلام درست نہ ہو تو کلام کو لغو قرار دیدیں گے جب کلام لغو ہو گیا تو مجاز کی جانب رجوع کرنے اور اس پر عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحب کی شرط نہیں پائی گئی۔ شرط یہ ہے کہ جب کلام عربیت کے لحاظ سے صحیح ہو یعنی تکلم بالعربیت درست ہو تب مجازی معنی کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یہاں وہ شرط نہیں پائی جا رہی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ لہذا آجی میں لہذا اسم اشارہ مبتدا ہے اور آجی مضاف الیہ سے ملکر اس کی خبر ہے۔ اور جملہ اسمیہ خبر ہے لہذا عربیت کے لحاظ سے کلام صحیح ہے اور تکلم بالعربیت کی شرط پائی گئی لہذا جب حقیقت متعذر ہے کیونکہ وہ غلام جس کو اس نے آجی (میرا بیٹا) کہلے اس کا نسب دوسرے آدمی سے معروف اور معلوم ہے تو حقیقت متعذر ہوئی لہذا امام صاحب کی دلیل کے مطابق ہذا درجی کے معنی ہذا درجی کے لئے سبائیں اور مجازی معنی کے لحاظ سے غلام آجی کے ذیل میں آکر ابن کی خصوصیت لے لیا یعنی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے شارح ملا جیون نے فرمایا: دونوں اقوال میں سے اول قول زیادہ قابل اعتبار ہے کیونکہ اس صورت میں اصل اور اس کا نائب دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اصل حقیقت اس کلام کی لہذا آجی ہے جب کہ اس سے بیٹا مراد لیا گیا ہو اور اصل کی فرع یعنی مجاز بھی لہذا آجی ہے جبکہ اسے آزادی مراد لی گئی ہو۔ اور دوسرے قول میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس قول میں اصل اور فرع یعنی خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم نہیں رہتے۔ بلکہ پوں کہنا چاہئے کہ دونوں میں ایک اصل دوسری اصل سے تبدیلی ہوتی ہے اور لہذا آجی حقیقت کلام ہے جس کا تکلم نے تکلم کیا ہے اور لہذا آجی مجاز ہے۔ اس ہذا درجی "ہذا آجی سے بدل گیا۔ اور کلام اگر اپنی حالت پر باقی رہے اور اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہو تو یہ بہتر اور اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ اصل کلام میں تغیر پیدا ہو جائے لہذا معلوم ہوا کہ ہذا درجی کی پہلی تقریر زیادہ بہتر ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ صحبت مجاز کیلئے ضروری شرط ترکیب نحوی معنی قواعد عربیت سے اصل کا درست ہونا اور ممکن ہونا ضروری ہے۔ اگر کلام صحیح ہونے کے بعد معنی حقیقی درست نہ ہوتے ہوں اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو معنی مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

**حضرات صاحبین کی رائے:** اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حقیقت میں جو حکم مذکور ہے اور ممکن ہو حال نہ ہو مگر کسی عارض کی بناء پر اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو مجازی معنی کی جانب رجوع کیا جائیگا جیسے مذکورہ مثال ہذا ولبنی والی ہے اس مخاطب کا بیٹا ہونا آقا کے لفظ سے ممکن ہے کیونکہ دس سال کا غلام ۲۵ سال کے آقا سے پیدا ہونا ممکن ہے اگر دشوار امر اس جگہ یہ ہو گیا کہ اس مثال میں جو غلام مذکور ہے اس کا نسب دوسرے سے ہونا ممکن ہے اور دوسرے کا بیٹا ہونا اس غلام کے بارے میں مشہور بھی ہے۔

لہذا شہرت نسب عن الغیر کو جب سے دشواری پیدا ہو گئی اور حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو گیا اس لئے اس کلام کو لغو دیکھا رہوئے سے بچانے کی وجہ سے کلام کو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اس اصول سے صاف ظاہر ہے کہ اگر حقیقت پر عمل کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع کیا گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ ایسا اس لئے کیا جائیگا تاکہ عاقل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی۔ اگر حقیقت کے مطابق حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو بلکہ مشکل اور محال ہو تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ غلام کو لغو قرار دیا جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک حکم حقیقی سے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے جواز کی شرط یہی ہے کہ حقیقت کے مطابق حکم کرنا ممکن ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو۔

فاذا كانت الخلفیۃ عند کافی التکلم الا پس جب امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا صریح حکم اور تلفظ میں ہو۔ شارح نے اس عبارت میں صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کی خلفیت جب صرف تلفظ اور حکم میں طے شدہ ہے تو ان کے نزدیک مجاز کا لفظ کرنے کے بجائے متکلم کو چاہئے کہ وہ حقیقت ہی کا حکم کرے کیونکہ قاعدہ کے مطابق الفاظ اپنے موضوع لئے کیئے وضع کئے گئے ہیں اور عادت یہی ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں ترک نہیں کئے جاتے تو پھر وہ ایسی کوئی ضرورت درپیش ہے جس کی وجہ سے قلب موضوع کیا جائے کہ حقیقت چھوڑ کر لفظ کے مجازی معنی کو مراد لیا جائے اور جب کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو اس حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت کا لفظ ہی بہتر ہے۔ اس لئے کہ لفظ حقیقی معنی کیئے وضع کیا گیا ہے اور وہ عادت مستعمل ہی ہیں انکو ترک نہیں کیا گیا ہے لہذا لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینے کی جانب رجوع کرنا کسی کوئی وجہ نہیں ہے اور جب مجاز کی جانب جانے اور اس پر عمل کرنے کی حاجت نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اور صرف حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا اور یہی بہتر اور اولیٰ ہے۔

**صاحبین کا جواب:** جب حکم کے اندر مجاز حقیقت کا نائب ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

دی گئی ہے تو مجاز پر ہی عمل کرنا افضل ہو گا۔ اب یہ سوال کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر فوقیت حاصل کیوں ہے۔ تو اول جواب یہ دیا گیا ہے مجاز کا استعمال بمقابلہ حقیقت زائد ہے۔ دوسرے معنی مجازی ایسے معنی ہیں جس میں حقیقی معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ یعنی مجازی معنی حقیقی معنی کو عام ہیں اور شامل ہیں اسلئے ضرورت کی بنا پر مجاز پر عمل کیا گیا اور حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

خلاصہ جواب صاحبین کا یہ نکلا کہ مجاز چونکہ متعارف بین الناس ہے اس لئے عمل کرنا اس پر بہتر ہے۔ دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجازی معنی عموم مجاز پر مشتمل ہیں جس کے اندر حقیقت بھی داخل ہے۔

وَيُظْهِرُ ثَمَرَةَ الْخِلَافِ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبَيْهِ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدٍ هَذَا ابْنِي وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ أَكْبَرُ سَنًا مِنَ الْقَائِلِ حَيْثُ يَعْتَقُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ لَا عِنْدَ هَافَاتٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هَذَا الْكَلَامُ صَحِيحٌ بَعَارًا تَبَتُّ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مَبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ مَوْضُوعًا لِإِبْنَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيحًا اسْتِقَامَةً الْعَرَبِيَّةَ فَقَطْ كَمَا ظَنُّوا عَلَمًا وَإِنَّا لَأَنَّا أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدٍ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَ أَوْ أَخْلَقَ إِنَّهُ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكْلُمُهُ مَعَ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيحٌ أَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا بَعَارًا تَبَتُّ وَتُسْتَقِيمُ التَّرْجُمَةُ الْمَفْهُومَةُ مِنْهُ لَعْنَةً أَيْضًا وَلَمْ يَلْتَمِمْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَ أَوْ أَخْلُقَ لَيْسَ كَذَا لِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي إِذْ تَبَتُّ صَحِيحٌ مَعَ تَرْجُمَتِهِ وَإِنَّمَا الْإِسْتِحْالَةُ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمَشَارَءَ الْكِبَارَ أَكْبَرُ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهَذَا وَقَالَ الْعَبْدُ الْأَكْبَرُ مَتَى ابْنِي لَعْنًا هَذَا الْكَلَامُ فَإِذَا كَانَ قَوْلُهُ هَذَا ابْنِي صَحِيحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَالتَّرْجُمَةُ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ عَالِمًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ صَدَرَ إِلَى الْمُجَابَرَةِ لَعْنًا يَلْغُو الْكَلَامَ وَهُوَ الْعَتَقُ مِنْ حَائِنٍ مَلِكِهِ لَا ابْنَ الْإِبْنِ يَكُونُ حُرًّا أَعْلَى الْإِبْنِ دَائِمًا وَعِنْدَهُمَا لِمَا كَانَتِ الْخَلِيفَةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ امْكَانُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ شَرْطًا لِلصَّحَّةِ الْمَحَارِغِ لَعْنًا هَذَا الْكَلَامُ لِأَنَّ الْبَسُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ سَنًا لَا يُمْكِنُ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَابَرَةِ الَّذِي هُوَ الْعَتَقُ.

## ترجمہ

اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول "ہذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) میں جو اپنے اس غلام سے اس نے کہا جو اس سے عمر میں بڑا ہے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا اثر کسی شخص کے اس قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو وہ اپنے غلام کیلئے کہتا ہے کہ "ہذا ابنی" اور حال یہ ہے کہ غلام عمر میں قائل سے بڑا ہے کیونکہ غلام امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ غلام اپنی عبارت میں درست ہے اس حیثیت سے کہ اس میں بت دار اور خبر ہے اور حکم کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا

گیلے۔ امام صاحب کے قول کے معنی کہ کلام عربیت میں صحیح ہو یہ نہیں ہے کہ عربیت ہی میں صرف درست ہو جیسا کہ ہمارے علماء نے گمان کیا ہے اس لئے کہ امام صاحب نے فرمایا اس شخص کے قول کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا "اعتقک قبل ان تخلق او اخلق" (میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا) تو یہ کلام باطل ہے۔ اس کا تکلم صحیح نہیں ہے باوجود یہ کلام عربیت کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کے معنی عبارت سے درست ہیں اور وہ ترجمہ جو اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے لغتاً وہ بھی صحیح ہے اور عقلاً محال بھی نہیں ہے پس اس کا قول اعتقک قبل ان تخلق یا اخلق ایسا نہیں ہے دیکھو کہ اس کا لغوی ترجمہ عقلاً محال ہے، بخلاف اس کے قول "ہذا ابنی" کے کہ وہ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے درست ہے البتہ استحالہ اس وجہ سے پیدا ہو گیا کہ مشارالیه قائل سے عمر میں بڑا ہے اس لئے اگر آقا یہ الفاظ کہنا کہ "العبد الاکبر منی ابنی" (وہ غلام جو مجھ سے بڑا ہے میرا بڑا کا ہے) تو کلام لغو ہو جاتا پس جب اس کا قول "ہذا ابنی" بحقیقت عربی ترجمہ کے درست ہے اور حال یہ ہے کہ معنی حقیقی خارج کو دیکھتے ہوئے محال ہیں تو مجار کی طرف رجوع کیا گیا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ اس کے مالک ہونے کے وقت غلام کی آزادی ہے کیوں کہ بیٹا باپ پر دائمی طور پر آزاد ہو سکتا ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک جبکہ قائم مقام اور خلیفہ ہونا تکلم میں ہے اور ادھر مجاز کے صحیح ہونے کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے تو یہ کلام لغو ہو گیا۔ کیونکہ عمر میں جو چھوٹا ہو اس سے کسی ایسے کا بیٹا ہونا جو عمر میں بڑا ہو ممکن نہیں ہے تاکہ مجاز پر محمول کیا جائے اور وہ آزادی ہے۔

## تشریح

ابھی ادھر صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اور کس جہت سے خلیفہ ہے۔ ایک نے حکم میں خلیفہ مانا، دوسرے نے تکلم میں خلیفہ اور نائب قرار دیا ہے۔ اس عبارت میں مذکورہ اختلاف کی ایک مثال بطور نتیجہ ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً کسی آقا نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "هَذَا زَبِّي" (یہ میرا بیٹا ہے) اور حال یہ ہے کہ مشاء الیہ غلام عمر کے لحاظ سے آقا سے کافی بڑا ہے یا پھر کم از کم مولیٰ کی عمر کے برابر ہے یعنی مثلاً دونوں تیس تیس برس کے ہیں تو حضرت امام صاحب نے فرمایا اس قول کی بناء پر غلام مذکور آقا پر آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ غلام آزاد نہیں ہو گا۔ امام صاحب نے فرمایا "ہذا ابنی" مبتدا و خبر پر مشتمل ہے اور عربی قاعدہ کے لحاظ سے اس کلام کا تکلم درست ہے لہذا اس کلام کی حقیقت کا تکلم صحیح ہے اس لئے حکم کو ثابت کرنے کیلئے درست ہے اور اس کا تلفظ کرنا بھی درست ہے۔

تکلم بالحقیت کے صحیح ہونے کا مطلب :- بقول شارح ملا جیون نے فرمایا تکلم میں صحیح ہونیکے معنی صرف یہی نہیں ہیں یہ کلام بخوبی قاعدہ سے ترکیب میں درست ہے یعنی ایک مبتدا ہے اور دوسرا خبر ہے اور دونوں ملکر جملہ اسمیہ ہے صرف اس قدر صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک مثال ایسی ہے جو بخوبی عربیت کے قواعد سے درست ہے مگر وہ کلام لغو ہے وہاں مجاز پر عمل نہیں کیا جاسکتا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے یہ بات کہی کہ میں نے تجھ کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا یہ کہا کہ میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا تو بقول حضرت امام صاحب کے یہ اس کا کلام باطل

ہے اس کلام پر کوئی حکم مرتب نہ ہو گا اور اس آدمی کا یہ کلام زبان پر لانا یعنی تکلم کرنا صحیح نہیں ہے جبکہ آپ نے دیکھا میں نے  
تجذ کو تیری پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا میں نے تجھے اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا۔ نحوی ترکیب کے لحاظ سے  
یہ کلام بالکل درست ہے۔ اس کے باوجود حضرت امام صاحبؒ کا اس کلام کو لغو فرمانا جس سے صاف ظاہر ہے مقصد  
امام صاحبؒ کا اس سے کہ کلام نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہونا کلام کے مستقیم ہونیکے لئے کافی نہیں ہے بلکہ  
جس طرح کلام کی عبارت درست اور نحوی قواعد کے مطابق ہو اسی طرح دوسری شرط یہ بھی ہے کہ وہ کلام عقلاً متنع اور  
محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو۔ اس لئے جب اس کلام میں مجاز کی جانب رجوع کرنیکی شرط پوری نہیں ہوتی تو یہ کلام لغو ہو گیا  
اور باطل بھی۔ اس کلام کو لغو ہونیکے وجہ سے مجاز پر بھی محمول نہ کریں گے۔

اس کے برخلاف کلام ہذا ابنی کسی اپنے سے بڑے عموالے غلام کو کہنا تو اس میں چونکہ نحوی ترکیب درست  
ہے اور عربیت کے لحاظ سے بھی کلام صادق ہے اور باعتبار لغت کے اس کا ترجمہ بھی درست ہے ”یعنی یہ میرا بیٹا ہے“ مگر  
خارج میں جب اس کلام کو مطابق کیا گیا تو ظاہر ہوا کہ آقا سے غلام عمر میں کافی بڑا ہے اور خارج میں یہ بات متنع ہے کہ  
پندرہ برس کے لڑکے سے جو کہ آقا ہو اس سے پچیس برس کی عمر کا بیٹا پیدا ہوا ہو۔

لہذا جب یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی اور لغوی ترجمہ ہر سے لحاظ سے صحیح ہے تو اس میں حقیقت کا نائب اور  
خلیفہ بننے کی شان پائی جاتی ہے البتہ خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی کا مراد لینا متنع اور محال ہے اس لئے اس کلام  
کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز پر محمول کر لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہو گا کہ یہ غلام جب سے آقا کی ملکیت میں  
آیا تھا جب ہی سے آزاد تھا اس لئے کہ بیٹا اپنے باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور اس کلام میں حریت اور آزاد ہونا  
مجاز اس لئے ہے کہ بیٹا ہونے کیلئے آزاد ہونا لازم ہے اور یہاں ملزوم یعنی بیٹا ہونا بول کر لازم یعنی آزاد ہونا  
مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بولنا اور لازم مراد لینا مجاز ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس کلام میں ملزوم بولا گیا اور لازم معنی  
مراد لیا گیا ہے اور مجموعہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہو گا اور اس کلام کا مجاز اس طور پر ہے کہ آقا جب سے اس  
غلام کا مالک بنا تھا اسی فرمائے سے یہ غلام آزاد سمجھا جائے گا اس لئے کہ طے شدہ بات ہے کہ بیٹا ہمیشہ اپنے باپ پر  
ہمیشہ آزاد ہی ہوتا ہے۔

ولہذا ا۔ ا۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنی عمر سے زائد عمر کے غلام سے کہتا ہے ”یہ میرا بیٹا ہے“ تو بقول شارح علیہ الرحمہ اس  
کلام کو حقیقت کے بجائے مجاز پر محمول کرنے کیلئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ۱۔ کلام کی عبارت صحیح ہو اور اس کا ترجمہ درست  
ہو۔ ۲۔ عقلاً محال نہ ہو۔ اس لئے اگر آقا نے کہا مجھ سے عمر میں جو غلام بڑا ہے وہ میرا لڑکا ہے تو بقول شارح یہ کلام  
درست ہونے کے بجائے لغو اور بیکار ہو گا اس لئے کہ اس کلام کی عبارت گرجہ صحیح ہے مگر ترجمہ و مطلب باعتبار عقل  
کے محال ہے کیونکہ بڑی عمر کا کوئی شخص کم عمر کا بیٹا ہو۔ اس مجاز کے خلیفہ بننے کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس  
کلام کو مجاز پر محمول کرنا صحیح نہ ہو گا اور اس کلام کو لغو بے معنی قرار دیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ لہذا ابنی کے قول سے امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد شمار ہو گا مگر چونکہ حضرت صاحبؒ

کے نزدیک مجاز حکم کے اندر حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور مجاز کے صحیح ہونیکے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ کلام لغو ہو گیا اسلئے کہ یہ محال ہے کہ دس سال کے مولیٰ سے بیس برس کا غلام پیدا ہو۔

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ زَيْدٌ أَسَدًا لُغَوًا لِمَا كَانَ الْمَحَقِّقَةُ لَا تَأْتِي لَا تَسْلِمُ وَأَنْتَ حَاجٌّ إِلَى حَقِيقَةٍ بِحَذْفِ حُرُوفِ التَّشْبِيهِ أَيْ تَزِيدُ عَلَى الْأَسَدِ وَأَمَّا قَوْلُهُ رَأَيْتُ أَسَدًا يُرْمِي نَارًا وَإِنْ كَانَ حَاجًّا أَلَكِنَّ الْمَقْصُودَ بِالْحَقِيقَةِ خَبَرُ الرَّؤْيِيَّةِ لَا كَوْنُ أَسَدًا حَتَّى يَلْزِمَ الْمَحَالُ قَصْدًا وَقِيلَ يُمْكِنُ كَوْنُ أَسَدٍ أَيْ الْمَسِيخِ وَهُوَ بَعِيدٌ

## ترجمہ

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پس مناسب ہے کہ اس کا قول زید اسد لغو ہے۔ کیونکہ حقیقت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہم اس کو مجاز تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت ہے اور حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یعنی زید کا اسد تھا۔ اور بہر حال اس کا قول رأیت اسد ایرمی تو یہ قول اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت بول کر مقصود رؤیت تھی نہ کہ اس کا اسد ہونا بتلانا تھا تاکہ قصداً محال لازم آئے۔ اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ زید کا اسد ہونا ممکن ہے مسخ کے بعد لیکن زید کا مسخ ہو کر شیر بن جانا عقل سے بعید ہے اور بشریت محمدیہ میں مسخ منع ہے۔

## تشریح

صاحبین کے قول پر اعتراض :- اعتراض یہ ہے کہ ان کے قول پر زید اسد بے معنی اور لغو ہے اس لئے کہ مجاز کی صحت کے لئے ان کے نزدیک معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ زید اسد یعنی زید شیر ہے۔ یعنی زید کا شیر اور حیوان مفترس ہونا ممکن نہیں ہے۔ تو مجاز کی جانب رجوع کرنا صحیح نہیں اور یہ کلام لغو ہے۔

جواب :- شارح علیہ الرحمہ نے ان کی جانب سے اس مقدار سوال کا جواب اپنی عبارت میں تحریر فرمایا ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ زید اسد مجاز کی مثال ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور کاف تشبیہ کا اس میں محذوف ہے یعنی زید کا اسد (زید شیر کی طرح بہادر ہے) اور یہ کلام جب حقیقت ہے تو مجاز کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔

رأیت اسد ایرمی (میں نے شیر کو تیر چلائے ہوئے دیکھا) تو یہ جملہ البتہ مجاز ہے اور اسد سے رجل شجاع مراد ہے جس پر لفظ ایرمی قرینہ ہے۔ اس لئے کہ تیر چلانا شیر سے ناممکن ہے۔ یہ کلام مرد کا ہے اور اس جگہ رجل شجاع ہے لہذا ایرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ رأیت اسد ایرمی میں مجاز مراد ہے اور مجاز کے صحیح ہونیکے شرط یعنی حقیقی معنی کا ممکن ہونا اس میں موجود ہے۔ اس لئے کہ رأیت اسد ایرمی کے قائل کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا ہے۔ جس کو دیکھا وہ شیر ہے۔ یہ خبر دنیا مقصود نہیں ہے۔ اسی لئے مجاز کی جانب رجوع کرنا بھی درست ہے اور رأیت اسد ایرمی کو لغو نہ قرار دیا جائے گا۔

دوسرا جواب :- بعض نے اس مثال میں رجل شجاع کے بجائے اسد کو حقیقی معنی میں مراد لینا ممکن قرار



دیا ہے اس طریقہ پر کہ پہلی امتوں کی طرح اس شخص کو اللہ تعالیٰ مسخ کر کے شیر کی شکل میں منتقل فرمادے اور جب حقیقی معنی اس طور پر ممکن ہو گئے تو اس سے مجاز کی جانب رجوع کرنا درست ہو گیا مگر اس قسم کا قول امت اسلام میں ناممکن ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تُرفع عن امتی الخف والمسح" درمیں میں دھنسا دینا اور صورت مسح کر دینا میری امت سے دونوں عذاب اٹھائے گئے ہیں۔

وَقَدْ تَعَدُّ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُسْتَعْنًا يَحْتَاجُ قَدْ يَتَعَدُّ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ  
وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي مَعًا إِذَا كَانَ كَلَامُ الْحَكَمَيْنِ مُسْتَعْنًا يَلِغُو الْكَلَامُ حِينَئِذٍ بِالضَّرُورَةِ كَمَا فِي  
قَوْلِهِ لَا مَرَاتِبَ هَذِهِ بَنِي وَهِيَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ أَوْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ حَتَّى لَا تَقَعَ  
الْحُرْمَةُ بَيْنَ لَكَ أَبَدًا فَإِنَّهُ إِذَا كَانَتْ الْأَمْرُ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بَنَتُهُ  
وَأَنْ كَانَتْ أَصْغَرُ سِتًّا مِنْهُ وَكَذَا إِذَا كَانَتْ الْكَبْرُ سِتًّا مِنْهُ فَاتَّحَالَ أَنْ تَكُونَ بَنَتُهُ  
أَبَدًا فَتَعَدُّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي ظَاهِرٌ وَأَمَّا تَعَدُّ الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَلَا تُفْلِتُ لَوْ كَانَ مَجَازًا  
لَكَانَ مِنْ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِي سَابِقِيَّةً صَحِيحَةً لِلنِّكَاحِ وَالْبَنِيَّةُ  
تَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا طَلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا  
فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بَيْنَ لَكَ الْقَوْلِ أَبَدًا فَيَلِغُو الْكَلَامُ إِلَّا أَنْهُمْ قَالُوا إِذَا أَحْصِيَ عَلَى ذَلِكَ يَفْرُقُ الْقَاضِي  
بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَنْبُتُ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَنْبُتُ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَنْبُتُ  
صَاهِبًا ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي الْجَمَاعَةِ فَيَجِبُ التَّفْرِيقُ كَمَا فِي الْجَبِّ وَالْعِتَّةِ فَقَوْلُهُ أَوْ الْكَبْرُ سِتًّا  
مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَقَوْلُهُ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ حَالٌ مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ  
النَّسَبِ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ حِينَ كَوْنِهَا مَوْلُودَةً لِمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُونَ  
أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ حَتَّى تَعَدُّ الْحَقِيقَةُ فَلَوْ قُدَّ الشَّرْطَانِ مَعًا بِأَنْ كَانَتْ مَجْهُولَةٌ النَّسَبِ  
وَلَمْ تَكُنْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ يَنْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ فَمَا قِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ أَوْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ عَطْفٌ  
عَلَى قَوْلِهِ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ فَتَوَهَّمُ سَاقُطٌ وَقِيلَ الْحُكْمُ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ كَذَلِكَ حَتَّى لَا تَحْرُمَ لِأَنَّ  
الْمَجْهُولَ عَنِ الْأَقْرَابِ بِالنَّسَبِ صَحِيحٌ قَبْلَ تَصْدِيقِ الْمُقَرَّرِ إِيَّاهُ وَلَا يَمْلِكُ الْعَمَلُ بِمَوْجِبِ  
هَذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأْكِدِهِ بِالْقَبُولِ .

ترجمہ

اور کبھی حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم متنع اور محال ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھی معنی حقیقی اور مجازی دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم متنع اور محال ہو۔ اس وقت کلام لغو ہو جائے گا۔ جیسے کہنے والے کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو ”بزدہ بنتی“

(یہ میری بیٹی ہے) کہے۔ حالانکہ وہ عورت مشہور نسب والی ہے اور اس (قائل) جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہو۔ یا عورت مرد سے عمر میں بڑی ہو حتیٰ کہ اس کے قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیونکہ جب عورت کا نسب معروف و مشہور ہو تو اس کا اس مرد کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اور ایسے ہی جب بیوی شوہر سے عمر میں بڑی ہو تو محال ہے کہ یہ عورت اس کی کبھی بیٹی ہو سکے پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور بہر حال متعذر مجازی کا متعذر ہونا پس اس لیے کہ اگر قول مذکور (ہذا بنتی) مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا لیکن یہ باطل ہے۔ کیونکہ طلاق سابق میں نکاح کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ اور بنیت (بیٹی ہونا) نکاح کے دائمی حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس جب ہذا بنتی انت طالق سے مجاز ہی نہ ہو تو اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی۔ یہ کلام لغو قرار دیا جائے گا لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اس پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق پیدا کر دیگا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوئی ہے بلکہ اصرار کر نیکیا وجہ سے شوہر ظالم بن گیا اس لئے حق میں جماع سے روکنے کی وجہ سے پس تفریق واجب ہے جیسے محبوب (جس کا عضو تناسل کٹ گیا ہو) اور عینین (نامرد) میں۔ پس ماتن کا قول "اداکبر سنائمہ" معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول "وتولد لثلثہ منہ" معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عورت کا معروفۃ النسب ہونا ضروری ہے جبکہ اس جیسی عورت شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو اور بیوی کی عمر کم ہو۔ یا پھر بیوی عمر میں شوہر سے بڑی ہو تاکہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ نہ پائی گئیں مثلاً عورت مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں بڑی بھی نہ ہو تو بیوی کا نسب شوہر کے ساتھ ثابت ہو جائے گا۔ پس وہ جو کہا گیا ہے کہ مصنف کا قول "اداکبر سنائمہ" کا عطف اس کے قول "وتولد لثلثہ" پر ہے محض توہم ہے اور بعض نے کہا ہے کہ مجہولۃ النسب عورت میں بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اس لئے اقربا بالنسب سے رجوع مقررہ کی تصدیق سے پہلے درست ہے اور اس لفظ کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے جب تک وہ قبول کو مؤکد نہ کر دے۔

## تشریح

ماتن معنی صاحب منار نے کہا کبھی کبھی حقیقت و مجاز دونوں بیک وقت محال ہوتے ہیں تو دونوں معانی پر عمل کرنا متعذر ہو جاتا ہے اور کلام ایسے وقت میں لغو قرار دیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع افادہ معانی کیلئے ہے جب وہ کوئی معنی ہی نہ دے گا تو لغو ہو جائے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقت و مجاز جب دونوں کے حکم متعذر ہوں تو چونکہ ان پر عمل کرنا دشوار ہوگا اس لئے کلام لغو قرار دیا جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذا بنتی" (یہ میری لڑکی ہے) جب کہ اس عورت کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے اگرچہ بیوی عمر میں اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہے مثلاً مرد کی عمر ۲۵ برس اور عورت کی عمر ۱۵ برس کی ہو۔ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ اس جیسے مرد سے اسی جیسی عورت پیدا نہ ہو سکتی ہو مثلاً مرد کی عمر ۲۰ برس اور عورت کی عمر ۲۵ برس کی ہو تو ان دونوں ہی صورتوں میں اس کلام سے عورت حرام نہ ہوگی۔

وجہ :- اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب دوسرے مرد سے مشہور ہے تو اس عورت کا قائل کی لڑکی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

**شارح نور الانوار کی تحقیق :-** ہذا بنتی کے ظاہری معنی متعذر ہیں کیونکہ اول تو عورت کا نسب دوسرے سے مشہور ہے۔ پھر عورت عمر میں اس سے بڑی بھی ہے لہذا اس کلام کے حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اور جہاں تک ہذا بنتی کے معنی مجازی کا تعلق ہے تو اس قول کے مجازی معنی ہیں ہذا بنتی۔ یعنی ہذا طالق اس لئے کہ ہذا بنتی مستلزم ہے انت طالق کو کیوں کہ ہذا بنتی لڑکی ہونی کی وجہ سے حرمت پر دال ہے اور ہذا طالق ہی بھی حرمت نکاح ثابت ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ بنت ہمیشہ کیلئے باپ پر حرام ہے اور مطلقہ بعد طلاق کے حرام ہوتی ہے۔

لہذا ہذا بنتی سے اگر کہنے والا حرمت ثابت کرنا چاہے تو حرمت طلاق ثابت کر سکتا ہے یہی اس کی قیاس میں ہے کہ وہ منکوحہ کو طلاق دیکر اپنے اوپر حرام کرے۔ لہذا ہذا بنتی کو اگر مجاز پر محمول کیا جائے گا تو انت طالق کے معنی پر محمول کیا جائیگا مگر مشکل یہ ہے کہ اس جگہ مجاز بھی متعذر ہے۔ اسوجہ سے کہ بنتی ہونا اور طلاق والی ہونا دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ وقوع طلاق کا تقاضہ کہ پہلے نکاح صحیح ہو، اور بنتی ہونیکا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان منافات پائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو۔ ان کے درمیان مجاز جائز اور نہ استعارہ کی گنجائش۔ اس لئے ہذا بنتی اور ہذا طالق کے درمیان مجاز جاری نہ ہوگا۔ اور ہذا بنتی کہہ کر مجازاً ہذا طالق مراد لینا جائز نہ ہوگا اور کلام کو لغو قرار دیدیا جائے گا۔

**فقہاء کی رائے :-** اس بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ہذا بنتی کا کہنے والا اگر اپنے اس قول پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان جدائی کر دیگا کیونکہ اصرار کر نیکی وجہ سے شوہر نے ظلم کیا اس لئے کہ جب وہ بیوی کو ہذا بنتی کہنے پر مہر ہوگا تو حقوق زوجیت ادا نہ کر سکے گا اور نتیجہ بیوی مطلقہ بن کر رہ جائیگی کیونکہ ایک طرف بنتی کہنے کی وجہ سے شوہر اس سے جماع نہیں کرتا دوسری جانب یہ عورت اپنا دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی۔ اس لئے اس کو مطلقہ نہیں کہا جاسکتا اس لئے یہ عورت کا لعلقہ ہوگئی۔

اور عورت (بیوی) کو معلق رکھنے والا شوہر ظالم ہے اور عورت مظلومہ ہے اور مظلومہ سے ظلم کو دور کرنا وقت کے قاضی کا فریضہ ہے اس لئے رفع ظلم و ستم کے نام پر قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا۔

**شرعاً رفع ظلم کی ایک مثال :-** کما فی الحب والعتا جیسے مقطوع الذکر اور عین میں رفع ظلم کیلئے قاضی تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح ہذا بنتی پر اصرار کر نیوالے شوہر کا حال ہے کہ وہ میاں بیوی میں تفریق کر دیگا۔ مقطوع الذکر اور عین کے احکام میں فرق :- وہ شوہر جس کا عضو تناسل جڑ سے کٹا ہوا ہو اور کسی قسم کے استفادہ کے قابل ہی نہ ہو کیونکہ وہ موجود ہی نہیں۔ عورت اگر اس سے جدائی کی درخواست قاضی کو

دیگی تو قاضی تحقیق حال کے بعد فوراً تفریق کر دیگا کیونکہ مہلت دینے کی اس میں گنجائش ہی نہیں۔  
البتہ وہ شوہر جس کا عضو تناسل موجود ہو مگر کسی مرض کی وجہ سے یا پیدائشی طور پر اس میں استدادگی نہ ہوتی  
ہو اور وہ جماع کے قابل نہ ہو تو قاضی اس کو علاج معالجہ کی درخواست پر مہلت دے سکتا ہے جس کی مدت  
کم از کم ایک برس فقہاء نے لکھی ہے۔ اگر اس مدت میں عنین نے صحبت کر لی تو فقہاء ورنہ عنین سے طلاق لے لی جائے  
گی اور طلاق نہ دینے کی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

فقہاء و اکابر سنا مہلت الخ پس ماتن کا قول در راں حالیکہ بیوی اس سے عمر میں بڑی ہو۔ اس جملے کا تعلق  
اس کے قول "معروفة النسب" سے ہے۔ یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ جملہ معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس  
کا قول تولد المثلہ حال واقع ہے اس کے قول معروفۃ النسب سے۔ یعنی شارح نے ماتن کی عبارت کی نحوی تحقیق  
فرمائی ہے۔ فرمایا اس کے قول اکبر سنا منہ (عورت شوہر سے عمر میں بڑی ہو) اس قول کا عطف ماقبل کی عبارت  
معروفة النسب پر کیا گیا ہے اور قول تولد المثلہ معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ اس ترکیب نحوی کے بعد عبارت کا ترجمہ  
و مطلب یہ ہوگا۔ شوہر نے جس عورت کو نذرہ بنتی کہا ہے اس کا نسب دوسرے سے مشہور ہو۔ یعنی کسی دوسرے  
کی لڑکی ہونا نسب کو معلوم ہو اور اس عمر کی عورت اس جیسے شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو۔ یعنی عورت کی عمر کم  
ہو اور شوہر کی عمر زائد ہو۔ یا یہ صورت ہو کہ شوہر کی عمر کم اور عورت کی عمر اس سے زائد ہو۔

مذکورہ ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اول صورت میں عورت  
کے نسب کے مشہور ہونے کی بناء پر، اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد اور شوہر کی عمر کے اس سے کم  
ہونے کی وجہ سے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی صورت ایسی ہو کہ یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں مثلاً  
عورت کا نسب معروف نہ ہو اور عورت کی عمر شوہر سے کم ہو اور زائد نہ ہو تو طہذہ بنتی کہنے کی بناء پر اس عورت  
کا نسب اس مرد سے ثابت مان لیا جائیگا۔ چنانچہ قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا۔

دوسرا احتمال :- شارح نے کہا بعض کا قول ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" ماتن کے قول و تولد  
المثلہ پر عطف ہے۔ اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا شوہر کی بیٹی  
ہونا محال ہے اگرچہ عورت شوہر سے عمر میں چھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ گویا حاصل یہ ہے کہ معروفۃ النسب کی قید  
کے بعد اکبر سنا منہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ عورت خواہ عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہر حال میں ایک ہی حکم ہے۔

ثُمَّ شَوَّحَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ قَرَأَتِ ابْنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَشَرَكِ الْحَقِيقَةِ وَهِيَ  
خَمْسَةُ عُلُومٍ مَانَعَةٍ فَقَالَ وَالْحَقِيقَةُ تَتَرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ وَكَالْمَذَاهِبِ بِالصَّلَوةِ وَالْحَجِّ  
فَإِنَّ الصَّلَوةَ فِي اللُّغَةِ الدَّعَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ  
وَقُولُوا ءَازَاكَانَ صَابِئًا فَلْيَصِلْ أَيْ لِيَدْعُ ثُمَّ نَقَلْتُ أَلْفَ الْأَمْرَكَانَ الْمَعْلُومَةِ

وَالْعِبَادَةُ الْمَعْمُودَةُ وَهَجْرًا مَعْنَاهُ الْاَوَّلُ فَإِنْ قَالَ أَحَدٌ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُصَلِّيَ تَجِبَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ لَا الدَّعَاءُ وَكَذَلِكَ الْحُجَّةُ لِحُجَّةٍ الْقَصْدُ مطلقاً شَمَّ نَقَلَ فِي الشَّرْحِ إِلَى الْمَنَاسِكِ الْمَعْمُودَةُ فِي مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُحُجَّ تَجِبَ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْمُودَةُ وَفِي حُكْمِهَا سَائِرُ الْأَلْفَاظِ الْمُنْقُولَةِ بِشَرْعٍ أَوْ عُرْفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَلِكَ أَقُولُ لَا يَضَعُ قَدَمًا فِي دَارِ فَلَانٍ عَلَى مَا مَرَّ.

## ترجمہ

پھر مصنف نے اس کے بعد ان قرائن کا ذکر شروع فرمایا جہاں مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت ترک کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا فرمایا: اور حقیقت کبھی ترک کر دی جاتی ہے (۱) عادت کی دلالت کیوجہ سے جیسے صلوٰۃ اور حج کی نذر ماننا۔ اس لئے کہ صلوٰۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یا اے اہل زمین! امنوا صلوا علیہ دے ایمان والو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر دعا کرو (یعنی درود بھیجو) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "وَإِذَا كَانَ صَاحِبُ الْفَيْضِ" میں صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں پھر اس لفظ کو ارکان مخصوصہ اور متعینہ عبادت کی طرف نقل کر لیا گیا اور معنی اول ترک کر دیئے گئے پس اگر کوئی شخص نذر مانے اور کہے "لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُصَلِّيَ" تو اس پر نماز واجب ہوگی دعا واجب نہ ہوگی۔ ایسے ہی لفظ "حج" لغت میں قصد اور ارادہ کے ہیں مطلقاً۔ پھر اس کو شریعت میں نقل کیا گیا مکہ مکرمہ میں متعینہ مناسک اور رسیکی طرف۔ اس لئے اگر کسی شخص نے نذر کی اور کہا کہ "لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُحُجَّ" تو اس پر حج کی متعین عبادت واجب ہوگی۔ اسی حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو شرعاً یا عرفاً نقل کئے گئے ہیں خواہ خاص ہوں یا معنی عام ہوں۔ اسی طرح اس کا قول لَا يَضَعُ قَدَمًا فِي دَارِ فَلَانٍ میں جیسا کہ گذر چکا ہے۔

## تشریح

جن وجوہ و اسباب کی بنا پر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یہاں سے مانتے ہیں اُن اسباب کا ذکر فرمایا ہے۔ مصنف نے وہ پانچ اسباب و قرائن ذکر فرمایا ہے جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ وہ پانچ مقامات یہ ہیں: عادت کی دلالت - فی نفس لفظ کی دلالت - سیاق کلام کی دلالت - منکلم کے حال کی دلالت - محل کلام کی دلالت -

**تفصیلات:** ۱۔ وَالْحَقِيقَةُ تَتَرَكُ الْإِ۔ حقیقت کبھی عادت کی دلالت کیوجہ سے ترک کر دی جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ عادت کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں اور مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے۔ پس جب کلام عرف اور عادت میں کسی چیز کے لئے استعمال کیا جائے اور لغوی معنی سے اس کو منتقل کر لیا گیا ہو تو اس عادت اور عرف کی دلالت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے لغوی اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہ ہوں۔ پس اگر لفظ کے معنی حقیقی مستعمل ہوں تو امام صاحب کے نزدیک لفظ کے معنی حقیقی مستعمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور مجازی معنی جو متعارف ہوں ان پر عمل کرنا افضل نہیں ہے۔

مثلاً کسی نے صلوٰۃ ادرج کی نذرمانی تو اس سے صلوٰۃ مخصوصہ قراوت، قیام، رکوع، سجود وغیرہ۔ اور ج سے شعائر معلوم کیا اور کرنا لازم ہو گا۔ اس وجہ سے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنی صرف دعا کے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً۔ اور حدیث میں وارد ہے کہ اذا کان صائماً فلیصل۔ دونوں جگہ صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ معنی نماز کی جانب نقل کر لیا اور صلوٰۃ کے معنی دعا کے ترک کر دیئے گئے۔ اب جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکان مخصوصہ معنی مجازی معنی ہی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے نذرمانی کہ بشر علیٰ ان یصلیٰ تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہو گا۔ جب نذر پوری ہوگی دعا کی تو نذر پوری نہ ہوگی۔ اسی طرح ج کے معنی لغت میں ارادہ کرنا، قصد کرنا ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے ارکان مخصوصہ اور مخصوص عبادت کی طرف اس لفظ کو نقل کر لیا جو ارکان مکہ مکرمہ اور مخصوص مقامات پر ادا کئے جاتے ہیں اب جب لفظ ج بولا جاتا ہے تو ہر مسلمان کا ذہن انھیں معنی مجازی کی جانب منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ لہذا اگر کسی نے نذرمانی کہ بشر علیٰ ان آج خدا کے لئے مجھ پر ج واجب ہے تو اس سے اصطلاحی ج ہی مراد لیا جائے گا، لغوی معنی قصد کرنے کے مراد نہیں لئے جائیں گے۔

دفعی حکم ہما سائر الالفاظ المنقولۃ الیہ۔ فاضل شارح نے فرمایا جس طرح صلوٰۃ ادرج کا حکم آپ نے سنایا ہے حکم تمام ان الفاظ کا ہے جن کے معنی لغت میں دوسرے اور شرعاً دوسرے ہیں۔ یا عرف عام یا عرف خاص میں ان کے معانی ہیں۔ وہی معنی مراد لئے جائیں گے اور حقیقت لغویہ کو ترک کر دیا جائیگا۔

پھر شارح علیہ الرحمہ نے ماضی کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا۔ سابق میں وَاللّٰهُ لَا یَضَعُ قَدَمَیْ فِی دَارِ فُلَانٍ مِّثْلَ یَوْمِ عَرَفٍ عام کی دلالت کیوجہ سے وضع قدم کے حقیقی معنی نیلے پیروں داخل ہونے کو ترک کر کے مطلق دخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ اور وضع قدم کے معنی مطلق دخول کے مجازی معنی ہیں۔

وَبَدَلًا لِّلَّهِ اللَّفْظُ فِی نَفْسِہٖ اَوْ بِاَعْتِبَارِہٖ مَا خِذَ اِسْتِقَابَہٗ وَمَادَّةُ حُرُوفِہٖ لَا بِاَعْتِبَارِ اِطْلَاقِہٖ بِأَنَّ كَوْنَهُ اَللَّفْظُ مِثْلًا مَوْضُوعًا لِّمَعْنٰی فِیْہِہٖ قُوَّةٌ فِیْخْرُجُ مَا وَجَدَ فِیْہِہٖ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی نَاقِصًا اَوْ لِمَعْنٰی فِیْہِہٖ نَقْصًا وَضَعْتُ فِیْخْرُجُ مَا وَجَدَ فِیْہِہٖ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی سَرًّا اَوْ یَسْمَعُ هٰذَا مُشْکَاکًا مَّعْبَرَةً عَنْ صَاحِبِ التَّوْحِیْدِ بِکَوْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِیْہِہٖ زَائِدًا اَوْ نَاقِصًا۔

## ترجمہ

اور فی نفس لفظ کی دلالت کیوجہ سے (حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ماخذ اور اس کے حروف مادی کے اعتبار سے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں نہ کہ اطلاق لفظ کیوجہ سے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں قوت و شدت پائی جاتی ہے پس وہ معنی خارج ہو جائیں گے جن میں اس سے نقص پایا جاتا ہو یا ضعف پایا جاتا ہو پس جس لفظ میں معنی زیادہ ہوں گے وہ بھی خارج

## تشریح

ہو جائیگا ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے اور اس کی تعبیر صاحب توضیح نے اس طرح پر کی ہے کہ ظہور بعض افراد زائد یا ناقص۔  
 فی نفسہ لفظ کی دلالت کیونکہ جس سے اس لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ فی نفسہ کا مطلب یہ  
 ہے کہ کلام کے سیاق و سباق و عادت کی طرف نظر رکھے بغیر لفظ کے اصل مادہ جس سے اس لفظ کو مشتق  
 کیا گیا ہے اس کی بناء پر اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ لحم ہے۔ اس کے مادہ  
 میں شدت و قوت داخل ہے پس جب لفظ میں یہ قوت نہ پائی جاتی ہو یا ناقص پائی جاتی ہو اس پر یہ لفظ دلالت  
 نہیں کریگا۔ چنانچہ مچھلی کے گوشت پر لحم کا حکم عائد نہ کیا جائے گا گو مچھلی کے گوشت پر لحم کے معنی ضعف کے ساتھ  
 یا ناقص پائے جاتے ہیں۔ ایسے لفظ کو ان کی اصطلاح میں مشکک بھی کہا جاتا ہے۔  
 مشکک: منطوق کی اصطلاح میں وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر شدت و ضعف، اول آخر، اولی و ادنیٰ وغیرہ کے  
 فرق کے ساتھ دلالت کرے یا صادق آئے۔

فَالْأَوَّلُ كَمَا إِذَا حَلَفْتَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَاءِ وَقَوْلُهُ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ  
 لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَاءَ إِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِتْخَامِ وَهُوَ الشَّدَّةُ  
 وَلَا شِدَّةٌ بَدْوٍ دَمٍ وَالسَّمَاءُ لَا دَمَ فِيهَا لِأَنَّ الدَّمَ مَوْجِي لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيشُ فِيهِ  
 فَلَا يَتَنَاوَلُ هَذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَاءِ وَإِنْ كَانَ أَطْلُقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى  
 لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيفًا وَبِهِ تَمَسَّكَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي أَتَاهُ يَحْتُ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَاءِ وَخُنْ نَقُولُ  
 لَا يَحْتُ بِهِ لِأَجْلِ مَا خُذَ اللَّفْظُ لِأَنَّ بِالْعَمَلِ لَا يَسْمَعُ فِي الْعَرَفِ بِأَنْعِ اللَّحْمِ وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ  
 فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّهُ مَا كَانَ مَمْلُوكًا كَمَا مَلَكَ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ  
 بَدَأَ وَهَاقَبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمَدَّ بَرًّا وَأُمُّ الْوَلَدِ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ رَقَبَةً  
 حُرٌّ بَدَأَ فَكَانَ نَاقِصًا فِي مَعْنَى الْمَمْلُوكِ كَيْتَبَةً۔

## ترجمہ

پس اول صورت کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی "لا یاکل لحمًا" پس یہ قسم مچھلی کو شامل نہ ہوگی۔  
 اور اس کا قول "کُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ" میں مکاتیب شامل نہ ہوگا کیونکہ لفظ لحم مچھلی کو شامل نہیں ہے۔  
 کیونکہ لحم مشتق ہے اتخام سے جس کے معنی شدت کے ہیں اور شدت بغیر خون کے نہیں ہوتی اور مچھلی میں خون ہی  
 نہیں ہوتا کیونکہ خون والا جانور پانی میں سکونت اختیار نہیں کرتا اور نہ اس میں زندگی بسر کرتا ہے۔ لہذا  
 یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ  
 کا فرمان ہے "لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيفًا" اور اسی سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے  
 سے حائث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے سے حائث نہ ہوگا لفظ کے ماخذ کو پیش نظر

رکتے ہوئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں مچھلی کے فروخت کرنے والے کو بائع اللحم نہیں کہتے اور مکمل ملکیت لی حُرّہ نہیں لفظ ملکیت مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب بڑا اور رقبہ دونوں اعتبار سے پورے طور پر ملکیت میں داخل نہیں ہے لہذا مکمل ملکیت کے تحت مدبر اور ام ولد شامل ہو جائیں گے اور مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبہ کے لحاظ سے ملکیت ہے مگر بیکے لحاظ سے وہ آزاد ہے لہذا وہ ملکیت میں ناقص ہے۔

## تشریح

فالاوّل الہ لفظ کی فی نفسہ دلالت کی دو صورتیں ہیں۔ اول لفظ ایسے معنی کیلئے اصل وضع میں بنایا گیا ہو جس میں قوت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم لفظ کی فی نفسہ دلالت کے یہ معنی ہیں کہ لفظ اصل وضع میں ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں فی نفسہ ضعف ہو یا پھر نقصان اور کمی ہو۔ اول کی مثال میں شارح نے لحم ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت (لحم) نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ قسم کھانیو انے کی قسم کھاتے وقت کوئی نیت نہ ہو۔ اگر قسم کھاتے وقت اس نے مچھلی کے گوشت کی نیت بھی کر لی تھی تو اب وہ گوشت اور مچھلی دونوں کے کھانے سے حائل ہو جائیگا۔ اور اگر اس نے کوئی نیت کی تھی تو صرف گوشت کے کھانے پر حائل نہ ہوگا۔ مچھلی اس کی قسم سے خارج ہوگی۔ اگر کھائے گا تو حائل نہ ہوگا۔

دوسری مثال :- ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میرے جتنے ملکیت میں تودہ آزاد ہیں ملکیت کے تحت مکاتب شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب کے اندر مالک کی ملکیت تام نہیں ہوتی۔ بدل کتابت ادا کر کے وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کو خرید و فروخت، لین دین کے وہی حقوق حاصل ہوتے ہیں جو ایک آزاد کو حاصل ہیں۔ جب ملکیت (غلام) کوئی تصرف کا حق نہیں ہے تو معلوم ہو کہ مکاتب میں ملکیت ناقص تھی اسی لئے وہ مکمل ملکیت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اس بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف :- مذکورہ قسم یعنی کھو کھل لحم کی قسم کھانے پر اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حائل ہو جائے گا جیسا کہ قرآن کریم میں اس کا تذکرہ موجود ہے جس میں مچھلی کو لحم طریق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے۔

و نحن نقول :- مگر ہم نے معنی اخاف کی جانب سے شارح علام نے جواب دیا۔ لفظ کے ماخذ اشتقاق کو پیش نظر رکھتے ہوئے لحم کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا کیونکہ لحم میں شدت ہے وہ خون سے پیدا ہوتا ہے جبکہ مچھلی خون سے پیدا نہیں ہوتی اور مچھلی میں نرمی اور ضعف پایا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بائع لحم اور بائع سمک دو الگ الگ افراد ہوتے ہیں۔ بائع سمک کو بائع لحم نہیں کہا جاتا، نہ بائع لحم کو بائع سمک ہی کہا جاتا ہے۔

اعتراض :- اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مکمل ملکیت لی حُرّہ والی صورت میں مکاتب بھی ملکیت ہے اس کو کیوں خارج کر دیا گیا۔

جواب :- لا یتناول المکاتب الہ شارح نے فرمایا مالک کا قول مکمل ملکیت لی حُرّہ کے تحت مکاتب داخل



ہی نہ تھا تو اس کو خاریج کر نیک سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوک کا مل تھا ہی نہیں کیونکہ اس کا ہاتھ آزاد تھا، اس کی گردن آزاد تھی۔ یعنی وہ خرید و فروخت کر سکتا تھا مالک اس کو فروخت نہ کر سکتا تھا لہذا وہ مہنی مکاتب میں وجہ آزاد ہوتا ہے اس لئے کل مملوک کے تحت وہ داخل نہ ہوگا۔

ہاں اس قول کے تحت مدبر اور ام ولد داخل رہیں گے۔ اور کل مملوک کی فہرست کے کہنے سے آقا پر یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ملکیت ام ولد اور مدبر میں آقا کی زندگی میں کامل ہوتی ہے۔

**شرعی اصطلاح :-** مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر کا حکم شرعی یہ ہے کہ یہ مولیٰ کی زندگی میں غلام رہتا ہے مگر مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے۔ آقا کے مرنے کے بعد اس غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ نیز مدبر کو اس کا آقا اپنی زندگی میں آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر سکتا ہے اور فروخت کرنا چاہے تو اس کو فروخت نہیں کر سکتا اس لئے کہ موت بہر حال ہر شخص کی یقینی ہے اس لئے اس کے مرنے کے بعد مدبر کا آزاد ہو جانا بھی یقینی ہے۔ اس لئے مدبر کی بیع جائز نہیں۔

ام ولد وہ باندی ہے جس کے بطن سے اس کے مالک آقا کے نطفہ سے کوئی اولاد مذکر یا مؤنث پیدا ہوئی ہو۔ ام ولد کا شرعی حکم :- اس کو آقا اپنی زندگی میں آزاد کر سکتا ہے۔ آقا کے مرنے کے بعد یہ باندی اس کے بچے کی ماں ہے اور بچہ کا آزاد ہے اس لئے ماں اس کی ملکیت میں آتی ہی آزاد ہو جاتی ہے۔

**مکاتب :-** وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ اتنی رقم ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔ مکاتب کا شرعی حکم :- یہ اجازت پا جانے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے کیلئے مکاتب سفر کر سکتے ہیں، خرید و فروخت کر سکتے ہیں، لین دین کر سکتے ہیں، غلام خرید سکتے ہیں۔ مگر جب تک بدل کتابت کی معمولی رقم اس کے ذمہ واجب الادا رہے گی یہ غلام ہی رہے گا آزاد نہ کہلائیگا۔ اگر بدل کتابت کے ادا کرنے سے مکاتب معذوری ظاہر کر دے تو اس کو فروخت بھی کیا جاسکتا ہے اور اس پر وراثت بھی جاری ہو سکتی ہے۔

وَالشَّائِي مَا ذَكَرْنَا بِقَوْلِهِ وَعَلَيْهِ الْحَلْفُ بِأَكْلِ الْفَاكِهِةِ أَيْ عُلْسُ الْمَدِّ كَوْرٍ مِنَ الْمَثَالِيقِ  
مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ الْفَاكِهِةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعَنْبَ لَا تِ الْفَاكِهِةَ اسْمٌ لِمَا يَتَفَكَّهُ بِهَا وَيَتَلَذَّذُ  
حَالٍ كَوْنُهُ زَائِدًا عَلَى مَا يَفْعُ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ لِلنَّقْصَانِ وَالْعَنْبِ وَالرُّطْبِ وَ  
الشَّرْقَانِ فِيهَا كَيْسٌ لَيْسَ فِي الْفَاكِهِةِ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ وَتَكْتَفِي بِهِ فِي بَعْضِ  
الْمَقْصُومَاتِ الْغَذَائِ فَلَا يَدْخُلُ فِي النَّاقِصِ وَأَمَّا إِذَا خَالَ الطَّرَافُ فِي السَّارِقِ وَأَنْ كَانَ  
فِيهِ كَيْسٌ أَيْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلَا تِلْكَ الْكَمَالُ وَالزِّيَادَةُ لَيْسَ بِمَغْيَرٍ لِمَعْنَى الْأَصْلِ بَلْ مُكَمِّلٌ  
لَهُ مِنْ قَبِيلٍ وَلَا لِي النَّصِّ فَيَشْتَمِلُ أَتَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَتَى لِلضَّرْبِ  
وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعَنْبِ فَاتَّاهَا مَغْيَرٌ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ وَمُضَوٌّ لَهُمَا وَعِنْدَهُمَا يَحْنُثُ بَدَلُ الْكَيْسِ

كَلِمَةٍ لَّا يَنْهَاكُمِنْ اَعْزَالِ الْفَوَاحِشِ هَذَا اِذَا اَلَمْ يَنْوُ اَمَّا اِذَا اَنْوَى ذَلِكْ يَجْمَعُ اِتْفَاقًا

## ترجمہ

اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے لفظوں میں اس طرح ذکر کیا ہے۔ اور اس کے برعکس میوہ کھانگی قسم کھانا ہے۔ یہ مذکورہ دونوں صورتوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا۔

فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعُغْبَاءُ۔ پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت و لذت مقصود ہوتی ہے اور یہ چیز اس اصل چیز سے زائد ہوتی ہے جس سے بدن کا خیر اور قوام تیار ہوتا ہے پس فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہیں اور غنہ، رطب اور رمان میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور کمال کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض علاقوں میں تو بطور غذا صرف انھیں چیزوں پر اکتفا کیا جاتا ہے لہذا غنہ ناقص میں داخل نہیں ہے اور بہر حال طرار یعنی جیب تراش کو سارق کے حکم میں داخل کرنا اگرچہ اس میں سارق کی بہ نسبت معنی زائد پائے جاتے ہیں تو اس وجہ سے ہے کہ یہ کمال اور زیادتی اصل کے معنی کو تبدیل کرنے والی نہیں ہے بلکہ دلالت النص کے قبیل سے اس کے معنی مکمل کرنے والی ہے لہذا طرار سارق کے حکم میں اسی طرح شامل ہے جیسے لفظ آت اللہ تعالیٰ کے قول "وَلَا تَقُلْ لِّهَآ اُنْت" میں ضرب اور شتم کو بخلاف غنہ والی زیادتی کے کیوں کہ غنہ تفک کے معنی کو بدلنے والا ہے اور تفکہ کیلئے مضر بھی ہے۔ اور صا جہیز کے نزدیک قسم کھانیوالا ان چیزوں کے کھانے سے حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ نہایت عمدہ تفکہ میں شمار ہوتے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی اور اگر اس کی نیت کر لی ہو تو بالاتفاق حانت ہو جائیگا۔

## تشریح

دوسری صورت کی مثال کا بیان :- معنی اصل لغت میں اگر لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے اندر ضعف اور نقصان کے معنی پائے جاتے ہوں تو اس لفظ سے وہ معنی خارج ہو جائیں گے کہ جن کے اندر قوت اور کمال پایا جاتا ہو مثلاً کسی آدمی نے کہا "وَاللّٰهُ لَا اَکُلُ الْفَاقِہَ" اللہ تعالیٰ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا، تو اس آدمی کی یہ قسم غنہ (انگور) کو شامل نہ ہوگی۔ یعنی اگر حالف انگور کھائے گا تو حانت نہ ہوگا۔ یہی حکم انار اور کھجور کا بھی ہے۔ یعنی ان کے کھالینے سے حالف حانت نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ فاکہہ اس کو کہتے ہیں جس کو بطور لذت کے کھایا جاتا ہے یعنی فاکہہ سے نہ پیٹ بھرا جاتا ہے اور نہ بطور خوراک کے اس کو کھایا جاتا ہے جس سے قوت حاصل ہو۔ لہذا فاکہہ ان چیزوں سے زائد چیز کا نام ہے جن کو غذا اور خوراک کے بطور کھایا جاتا ہے ظاہر ہے۔ اس لحاظ سے فاکہہ میں نقصان اور ضعف کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے فاکہہ سے انگور، کھجور، انار وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں قوت ہوتی ہے اور یہ بطور غذا کے کھائے جاتے ہیں۔ حاصل بحث یہ نکالنا کہ فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے۔ مان کا قول واما الطم ارا الخ۔ طرار یعنی گرہ کٹ کو کہتے ہیں۔ مان کی یہ عبارت درحقیقت ایک مقدر سوال کا جواب ہے

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طرار سارق کے حکم میں داخل نہ ہو اور جو سزا سارق کی ہے وہ طرار پر عائد نہ کی جائے یعنی چوری کی طرح گرہ کٹ کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں اس لئے سارق کے معنی میں مال محفوظ کا خاموشی سے چر لینا۔ اور طرار کے معنی میں جینے جلنے، چلتے پھرتے معمولی غفلت پر کسی کی جیب کتر دینا، یا جیب سے کچھ نکال لینا۔ تو سارق کے معنی کے مقابلے میں طرار میں معنی زائد پائے جاتے ہیں لہذا قوت و ضعف کا فرق ہو گیا حالانکہ طرار اور سارق دونوں کا حکم ایک ہے یعنی پہلی مرتبہ چوری کرنے پر داسنے ہاتھ کاٹنا جانا۔

سوال مذکور یا اعتراض مذکورہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طرار میں اگرچہ سارق کے مقابلے میں معنی زائد پائے جاتے ہیں مگر یہ زیادتی یا کمال سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی البتہ مکمل اور تکمیل کرنیوالی تو بن سکتی ہے مثلاً اس طرح پر جب خاموشی سے کسی کے محفوظ مال کے لئے لینے سے قطع یہ واجب ہے تو بیداری کی حالت میں کسی کی جیب کاٹ دینے سے بدرجہ اولیٰ قطع یہ واجب ہونا چاہئے لہذا جب طرار میں معنی کی زیادتی سارق کے مقابلے میں کسی معنی یا جرم کا اضافہ نہیں کرتی۔

لہذا جب السارق والسارقة فاقطعوا یدیمہا کے تحت چور کے ہاتھ کاٹے جاسکتے ہیں تو دلالت النص کے ذریعہ طرار میں سرقہ کا حکم جاری کیا جائیگا کیونکہ سرقہ میں جرم کم درجہ کا ہے تو یہی نص اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طرار جس میں سرقہ کے مقابلے میں معنی زائد اور جرم بڑا پایا جاتا ہے بدرجہ اولیٰ ہاتھ کاٹنا جانا چاہئے۔

اس فقہی مسئلہ کی ایک مثال :- والدین کے بارے میں حکم دیا گیا "ولا تقفل لہمنا اُبت ولا تنہمہما الخ" دتم اپنے والدین کو ان مت کہو اور نہ ان کی ڈانٹ ڈیٹ کر دو معلوم ہوا والدین سے اظہار ناراضگی کرنا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کو کلمہ اُن کہنا جو اظہار ناراضگی کا ایک ادنیٰ لفظ ہے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے تو ان کو زود کو ب کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔ گویا اُن کہنے کی ممانعت عبارتہ النص سے ثابت ہوئی جو ادنیٰ درجہ کا ایک لفظ ہے جس سے والدین کو تکلیف پہنچتی ہے تو مارنا پیٹنا جس میں اذیت زائد ہے دلالت النص سے ممنوع و حرام ہوئی تو مارنا پیٹنا کلمہ اُن کے معنی میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتے بلکہ اُس کیلئے مکمل اور تکمیل کرنیوالے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اوپر دی گئی مثال سارق اور طرار کی سمجھنا چاہئے۔ طرار کو اگر سارق کی سزا دی جاتی ہے معنی ہاتھ کاٹنا جانا ہے تو طرار میں سرقہ کے معنی میں اضافہ ہے اس لئے اس کا حکم دلالت النص سے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی کے برخلاف انگور، کھجور اور انار ہیں ان کے معانی میں جو اضافہ یا زیادتی تفکد کے معنی کے مقابلے میں پائی جاتی ہے وہ زیادتی تفکد کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے کیونکہ تفکد کھانے کے بعد بطور تلذذ کے سموٹھی سی چیز کے کھانے کو کہتے ہیں جبکہ انار، کھجور اور عنب پیٹ بھرے کیلئے کھائے جاتے ہیں اور ان کے کھانے سے غذا کا حاصل کرنا مقصود ہوا کرتا ہے۔ اس لئے فاکہہ کا لفظ انگور، کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگا۔ اور فاکہہ نہ کھانے کی حلفت کرنے سے انگور اور کھجور و انار کا کھالینا قسم کو نہ توڑے گا نہ اس پر قسم کے توڑنے کا کفارہ واجب ہوگا۔

صاحبین کا اختلاف :- اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شارح نے لکھا ہے کہ صاحبین

کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالے شخص نے اگر انگور وغیرہ کھالیا تو اپنی قسم میں حاث ہو جائیگا کیونکہ کھجور، انگور اور انار عمدہ قسم کے میوہ جات اور فاکہہ ہیں۔ اس لئے فاکہہ نہ کھانیکی قسم سے ان کا کھانیوالا اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ انھوں نے امام صاحب اور صاحبین کے مذکورہ اختلاف کو زمان و مکان کے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ یعنی یہ کہ امام صاحب کے زمانے میں ان کے علاقے میں انگور، کھجور اور انار بطور غذا کھائے جاتے تھے۔ اور صاحبین کے زمانے میں ان کو نفل کے بطور کھایا جاتا تھا۔ یا پھر یہ حکم ان علاقوں کیلئے دیا گیا ہے جہاں انکو بطور غذا کے کھایا جاتا ہے اور وہاں انکی پیداوار کافی مقدار میں ہوتی ہے۔ لیکن جہاں پیداوار نہ ہو یا بطور فاکہہ کے ہی کھائے جاتے ہوں وہاں ان کا شمار نفل کے میں کیا جائے گا۔

وَبَدَلًا لِّسَبَاقِ النِّظَمِ أَمَّا سَبَبُ سُوقِ الْكَلَامِ بِقَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ الْفَقْتُ بِهِ سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً كَقَوْلِهِ طَلَّقَ أَمْرًا أَيْ إِنَّ كُنْتَ رَجُلًا حَتَّى لَا يَكُونَ تَوَكُّلاً فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوَسُّعُ بِالطَّلَاقِ لَكِنْ تَرَكْتُ ذَلِكَ بِقَرِينَةٍ قَوْلِهِ إِنَّ كُنْتَ رَجُلًا لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا يُعَالُ عِنْدَ الرَّاسِ أَوْ أَظْهَرَ عِزِّ الْمَخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِي قَرَنَ بِهِ فَيَكُونُ الْكَلَامُ لِلتَّوَسُّعِ مَجَازًا وَمَثَلُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا حَيْثُ تَرَكْتُ حَقِيقَةَ الْمَشِيشَةِ وَحَقِيقَةَ قَوْلِهِ فَلْيُكْفَرْ بِقَرِينَةٍ قَوْلِهِ تَعَالَى أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَحُجْلٌ عَلَى التَّوَسُّعِ

## ترجمہ

اور کبھی سیاق کلام کی دلالت کیوجہ سے یعنی ایسے کلام کے لائیکے سبب جو ایسے لفظی قرینے کے ساتھ ہے جو اس کلام سے چلا ہوا ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے پہلے ہو یا بعد میں جیسے کوئی شخص کہے طَلَّقَ أَمْرًا أَيْ إِنَّ كُنْتَ رَجُلًا (اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے) چنانچہ اس قول سے توکیل بالطلاق ثابت نہ ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن یہ معنی ترک کر دیئے گئے ہیں۔ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا کے قرینہ کیوجہ سے۔ کیونکہ اس قسم کا کلام مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے وقت بولا جاتا ہے کہ وہ اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام ملا ہوا ہے پس یہ کلام مجازاً تو بیچ کے لئے شمار ہوگا اور اسی کے مثل اللہ تعالیٰ کا قول فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا بھی ہے اس جگہ مشیئت کی حقیقت اور فلیکفر کی حقیقت ترک کر دی گئی ہے اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا کے قرینہ کی وجہ سے اور اس کے قول کو تو بیچ پر محمول کیا گیا ہے۔

جہاں لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے ان میں سے یہ تیسرا مقام ہے۔ جہاں لفظ کی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے وہ ہے دلالت سیاق کلام۔ کلام کے سیاق و سباق، موقع محل کی وجہ سے اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

سیاق کلام :- ایسا کلام جس کے ساتھ قرینہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ پہلے ذکر کیا گیا ہو یا کلام کے بعد میں اس قرینہ

کو ذکر کیا گیا ہو اور وہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ اس کلام کے حقیقی معنی متکلم نے مراد نہیں لئے ہیں۔  
**مثال :-** طَلَّقَ امْرَأَتِي اِنْ كُنْتُ رَجُلًا (میری بیوی کو طلاق دیدے اگر تو مرد ہے) میں اصل کلام تو طَلَّقَ امْرَأَتِي ہے اور اِنْ كُنْتُ رَجُلًا اس کیلئے قرینہ لایا گیا ہے جس نے طَلَّقَ امْرَأَتِي کے حکم کو بدل دیا ہے۔ طَلَّقَ امْرَأَتِي میں تو صرف یہ حکم مذکور ہے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے مگر اِنْ كُنْتُ رَجُلًا جو شرط کا جملہ بعد میں متصلاً مذکور ہے اس میں مخاطب کو تنبیہ و تہدید مذکور ہے کہ اگر تو نے ایسا کام کیا تو انجام بد اپنا سوچ لینا۔  
 حاصل یہ کہ ان کثرت رجلاً سیاق کلام ہے جس کی وجہ سے طَلَّقَ امْرَأَتِي کے حقیقی معنی تو کیل بالطلاق کے متروک ہو گئے۔ اور کلام کو تنبیہ اور تہدید پر محمول کر لیا گیا۔

دوسری مثال :- باری تعالیٰ کا قول ہے "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ اَنَا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" (پس جو شخص چاہے پس وہ ایمان لے آئے اور جو چاہے تو پس وہ کفر کرے) کلام کے اس حصہ میں مخاطبین کو اجازت سمجھ میں آتی ہے اور یہ کہ ان کو باری تعالیٰ کی طرف سے دونوں باتوں کا اختیار ہے۔ اگر بندہ ایمان قبول کرے یا کفر کو اختیار کر لے باری تعالیٰ ناراض نہ ہوں گے مگر اس کے بعد کلام اَنَا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا (ہم نے ظالمین (کافرین) کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے) بتا رہا ہے کہ باری تعالیٰ بندہ کے کفر پر راضی نہیں ہیں بلکہ ناراض ہیں۔ اور کفر کے اختیار کرنے والوں کیلئے باری تعالیٰ نے جہنم کی آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس قرینہ کی وجہ سے اختیار کے معنی متروک ہو گئے اور ایمان کا قبول کرنا باری تعالیٰ کی رضا مندی ہوگی اور کفر کے اختیار کرنے سے باری تعالیٰ ناراض ہوں گے اور کافرین کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اب فلیکفر کو اجازت کے بجائے تنبیہ اور توبیخ پر محمول کیا جائے گا۔

وَبَدَلًا لَهَا مَعْنَى يَزُجُّ إِلَى الْمَتَكَلِّمِ وَقَصْدُهُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْأَخْصَصِ نَحْوًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ ذَا الْأَعْلَى عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي مَعْنَى الْغُورِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَسَاتِ الْقَدْرِ إِذَا عُلْتُ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سَمِيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لُبَّ فِيهَا وَلَا رَيْئَ بِاعْتِبَارِهَا فَوَرَأَى الْغَضَبَ كَمَا إِذَا أَمْرَأَةٌ أَمْرَأَةٌ الْخُرُوجِ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ أَنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتَّى سَلَكْنَ غَضَبُهَا ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقَ فِي كُلِّ مَا خَرَجْتَ وَلَكِنْ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَّثَ فِي الْمَتَكَلِّمِ وَقَدْ خَرَجَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هَذِهِ الْخُرُوجَةُ الْمَعْنِيَّةُ فَيَحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا عَمَّا نَرَاهُ فِي هَذِهِ الْقَرِيبَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَحَدٍ تَعَالَى تَعَدَّى فَقَالَ إِنَّ تَعَدَّيْتُ فَعَبَدَيْ حُرٌّ فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ أَنْ يَعْبُدَ عَبْدًا أَيْ مَا تَعَدَّى سِوَاءَ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدًا فِي بَيْتِهِ وَلَكِنْ مَعْنَى التَّعَدُّيَةِ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي الْمَتَكَلِّمِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُو إِلَيْهِ كَحَالِ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي فَيَحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطُّ حَتَّى لَوْ تَعَدَّى بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيْتِهِ لَا يَحْتَسِبُ وَلَا يَعْتَبَرُ عَبْدًا -

## ترجمہ

اور کبھی ایسے معنی کے دلالت کرنیکے سبب جو منکم کی طرف راجع ہوتے ہیں معنی اس کے منکم اور قصد کی طرف راجع ہوتے ہیں تو ایسا کلام انحصار پر مجازاً محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے یمن فور میں۔ لفظ فور دراصل "فارت القدر" سے بنایا گیا ہے۔ یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب باہڑی خوب ابلنے لگے اور جوش آنے لگے پھر اس کے بعد اس لفظ فور سے جوش غضب کا لحاظ کر کے اس حالت کو کہا جانے لگا جس میں کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے اس صورت میں کہ ایک عورت شوہر سے لڑ جھگڑا کر باہر نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا اِن خُرجتِ فانتِ طالق تو عورت تھوڑی دیر باہر نکلنے سے رک گئی حتیٰ کہ شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی پس اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے باہر نکلے تو طلاق واقع ہو جائے لیکن غصہ کی کیفیت جو منکم کے اندر عورت کے باہر نکلنے کی وقت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ کیفیت دلالت کرتی ہے کہ شوہر کی مراد یہ متعینہ خروج ہے لہذا مجازاً اس قرینہ کی وجہ سے کلام کو متعینہ خبر دوج پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسی جیسا مرد کا کسی سے یہ کہنا بھی ہے کہ تعالٰی تغدیہ معی۔ پس اس نے جواب دیا اِن تغذیت فعبدی حُرّ۔ تو اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے جہاں کبھی بھی یہ شخص صبح کا کھانا کھائے۔ برابر ہے کہ بلا نیولے کے ساتھ یا تنہا اپنے گھر میں کھائے لیکن تغدیہ کے معنی جو منکم میں اس وقت پیدا ہوئے دلالت کرتا ہے کہ اس کی مراد وہ تغدیہ ہے جس کی طرف وہ بلایا گیا ہے درنا لیکہ تغدیہ داعی کے ساتھ ہو لہذا اس حالت کی وجہ سے کلام کو مجازاً اسی پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس نے صبح کا کھانا اپنے گھر میں کھایا تو حادث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

## تشریح

کلام کے حقیقی معنی ترک کئے جانیکا یہ جو تھا مقام ہے جہاں حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور وہ ایسی دلالت ہے جو خود منکم کی جانب راجع ہوتی ہے یعنی منکم کے قصد و ارادہ اور اس منکم کے حال کو دیکھ کر لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے کہ منکم کا ارادہ لفظ کی حقیقت کے ترک کر نیکہ ہے تو کلام کی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنی مراد لیا جائے گا مثلاً منکم اپنے کلام کو انحصار پر محمول کر نیکہ ارادہ کر رہا ہے اگرچہ بطور حقیقت وہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی کامل حقیقت تو عموم ہے اور خصوص اس کی حقیقت قاصر ہے پس منکم کے ارادہ اور حال کو دیکھ کر حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا جاتا ہے اور حقیقت قاصرہ مراد لی جائے گی۔

اس مثال میں حقیقی معنی پورے طور پر متروک نہیں ہوتے چاہے وہ قاصرہ کے تحت ہوں مگر حقیقت ہیں۔ ماتن نے اس کی مثال یمن فور سے دی ہے۔ فور کے معنی جلدی اور عجلت کے ہیں۔ یعنی بلاتاخیر کسی کام کا ہونا۔ فور۔ فارت التور سے ماخوذ ہے۔ جب اس پر بھی ہوئی دیگ اچھی طرح پکنے لگے اور اس میں ابال آجائے ایسے موقع پر فار التور بولتے ہیں۔ پھر جو غصہ کے اندر بھی ایک قسم کا جوش پایا جاتا ہے اس لئے فار کو حالت غیظ و غضب کے ساتھ موسوم کر دیا گیا جس میں کسی قسم کی تاخیر نہ ہو۔ بجا لبت غیظ و غضب جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو بھی یمن فور کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا اطلاق غضب کی حالت پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک گھر کے اندر شوہر اور بیوی میں زوردار

لڑائی ہوئی کہ دونوں ایک دوسرے پر بہت زیادہ غضبناک ہو گئے۔ ٹھیک اسی حالت میں بیوی اُس گھر سے نکل کر باہر جانے لگی تو اس حالت میں شوہر نے بیوی سے کہا "اِنْ خَرَجْتَ فَانْتَ طَالِقٌ" (اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تو طلاق والی ہے)۔ عورت یہ سنتے ہی فوراً رک گئی باہر نہیں نکلی۔ اس کے بعد جب شوہر کا غیظ و غضب ٹھنڈا ہو گیا اور غصہ جاتا رہا تو عورت گھر سے باہر نکل کر چلی گئی تو ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس جگہ اِنْ خَرَجْتَ فَانْتَ طَالِقٌ کے حقیقی معنی عام ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہو خواہ وہ بحالت غصہ و ناراضگی نکلے یا غصہ ٹھنڈا ہو جائے کے بعد دوسرے اور تیسرے روز گھر سے باہر نکلے مگر غیظ و غضب کے معنی جو مذکورہ صورت میں شوہر کے اندر پیدا ہو گئے اور جس کی بناء پر اس نے عورت کو یہ جملہ کہا تھا وہ خاص حالت ہے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شوہر کی مراد یہی خاص متعین خروج تھا مطلق خروج دار مراد نہیں تھی یعنی شوہر مطلقاً گھر سے باہر نکلنے سے بیوی کو منع نہیں کرنا چاہتا بلکہ صرف اسی حالت میں اور اسی وقت اس کو روکنے کیلئے اس نے یہ جملہ کہا تھا۔ یہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ پس غضب کے قریبہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا گیا اور حقیقت قاصرہ یعنی خروج معین اسی حالت اور اسی وقت کا خروج مراد ہے جب عورت غصہ کی حالت میں گھر سے باہر نکل کر چلے گا ارادہ کر رہی تھی۔

صاحب لڑا الاؤ ارنے اسی سے ملتی جلتی ایک مثال اور تحریر فرمائی ہے۔ مثال ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تَعْدِ مَعِيَ" (آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ) تو اس نے جواب میں کہا "اِنْ تَعْدَيْتَ فَعْدِي خَرْتُ" (اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) اس کلام کے حقیقی معنی ہیں۔ یہ شخص تنہا کھانا صبح کا کھائے یا بلانے والے کے ساتھ کھائے، گھر میں کھائے یا باہر کھائے ہر حال میں تعدی ہو گا اور اس کا غلام آزاد ہو جانا چاہتے گو معنی حقیقی کے اعتبار سے اس کلام میں عموم پایا جاتا ہے۔ اسی کو حقیقت کاملہ بھی کہتے ہیں۔ مگر تعدی کے جو معنی اس وقت مشکل کا حال دیکھ کر پیدا ہوئے وہ یہ ہیں کہ اس نے داعی کی دعوت کے جواب میں یہ جملہ کہا ہے مطلقاً نہیں کہا ہے گو یا خاص اس نے مراد لی ہے۔ تعدی عام مطلق اس کا مقصد نہیں ہے لہذا غلام کے آزاد ہونے کی تعلیق مشکل کے حال کو دیکھتے ہوئے مخصوص حالت پر موقوف ہوئی۔ اور وہ ہے داعی کی دعوت میں کھانا کھانے پر غلام کی آزادی کی تعلیق۔ یہی مخصوص حالت اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ اسی قریبہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا گیا اور اس کو مخصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا گیا ہے۔ لہذا اگر اس نے داعی کے ساتھ اس وقت اس کھانے میں شرکت اور کھانا کھایا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس حالت کے بعد دوسرے وقت یا تنہا یا اس داعی کے ساتھ یا کسی کی ساتھ اس نے تعدی کی ان عام حالات میں اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبَدَلًا مِّمَّا مَحَلَّ الْكَلَامِ وَحَدِّمْ صِلَاحِيَّتِهِمُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي لِلزَّوْمِ الْكَذِبِ فَيَمْنُ حَوْ مَعْصُومٌ هَبْهُ  
فَلَا بُدَّ أَنْ يَحْتَمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِمَا إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي أَنْ لَا تَوَجَّهَ

أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ أَعْمَالَ مَا يَتَمَعُّ الْعَمَلُ مَتَا وَقْتُ خُلُوعِ الدُّهُنِ عَنْ  
النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابُ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمُ الْأَهَالِ بِالنِّيَّةِ فَإِنْ قُلْنَا  
الثَّوَابُ فَنَظَاهِرُ أَتَى لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَارِحَ الْأَهَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَإِنْ قُلْنَا الْحُكْمُ  
فَهُوَ نَوَاحِي دُنْيَوِيٌّ كَالصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَأَخْرُوعِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْأَخْرُوعِيٌّ مُسْرَاحٌ  
بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَتَرَدَّدَ الدُّنْيَوِيُّ أَيْضًا أَمَّا عِنْدَنَا فَلَا نَكُنَّا نِيلِزُكُمْ عَمُّومُ  
الْمَجَازِ وَأَمَّا عِنْدَنَا فَلَا نَكُنَّا نِيلِزُكُمْ عَمُّومُ الْمَشَارِكِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَارِحَ الْعَمَلِ مَوْقُوفٌ  
عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ فَرَضًا فِي الْوُجُودِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ  
الْمَخْصِيَةِ فَالْمَقْصُودُ فِيهَا الثَّوَابُ فَإِذَا خَلَّتْ عَنْ الثَّوَابِ بِدَوْنِ النِّيَّةِ فَأَتَى الْجَوَارِحُ أَيْضًا هَذَا  
الْوَتْدُ وَلَا بَأْسَ بِالْأَعْمَالِ عَلَى فُوتِ الْجَوَارِحِ -

## ترجمہ

اور عمل کلام کی دلالت کے سبب اور اس کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیونکہ کذب  
لازم آتا ہے ان لوگوں کے کلام میں جو معصوم ہیں لہذا ضروری ہے کہ اس کو مجاز پر محمول کیا جائے  
جیسے نبی کریم کا فرمان "انما الاعمال بالنیات" (عمل کا دار و مدار نیت پر ہے) کیونکہ اس حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ بدن  
کے عمل بغیر نیت کے نہ پائے جاتے لیکن یہ معنی کا ذب ہیں کیونکہ بہت سے کام ہمارے بغیر نیت کے بھی واقع ہوتے  
ہیں۔ لہذا یہ حدیث نبوی مجازی معنی پر محمول ہوگی یعنی حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ثواب اعمال یا حکم اعمال نیت پر موقوف  
ہے۔ پس اگر یہاں ثواب کا لفظ مقدور ہو تو یہ اس بات کو منہیں بتاتا کہ اعمال کا جائز ہونا نیت پر موقوف ہے اور اگر  
حکم مقدور ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں دا، دنیاوی حکم۔ جیسے عمل کا صوت و فساد۔ ۲، اخروی حکم۔ ثواب عمل اور عمل  
کا عذاب۔ لیکن ہمارے اور شوافع کے نزدیک اخروی حکم مراد ہے لہذا دنیوی حکم بھی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ بہر حال  
امام شافعی کے نزدیک تو اس وجہ سے کہ عموم مجاز لازم آتا ہے اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے اور بہر حال ہمارے  
نزدیک تو عموم مشترک لازم آتا ہے جو ہمارے یہاں باطل ہے کیونکہ لفظ مشترک المعنی سے ایک ہی معنی مراد لئے  
جاسکتے ہیں ایک وقت میں ایک ارادہ سے دو معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں  
کرتی کہ فعل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہذا وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔ اور بہر حال  
دوسری تمام عبادات محض میں تو ان میں مقصود جو نہ کہ ثواب ہوتا ہے اور جب نیت کے بغیر عبادت ثواب سے خالی  
ہوگی تو جواز عبادت بھی فوت ہو جائے گا اس طریقہ پر نہ کہ اس طریقہ پر کہ نیت دلالت کرتی ہے جواز عمل کے فوت ہونے پر۔  
عمل کلام کی دلالت اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی بناء پر لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔  
کلام سے ترک حقیقت کا یہ پانچواں مقام ہے۔ یعنی کبھی کبھی عمل کلام کی دلالت کی وجہ سے کلام کی حقیقت  
کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

## تشریح



محَل کلام :- وہ مقام جس میں کلام واقع ہوا ہو اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے۔

محَل کلام کی دلالت :- وہ موقع محل اس کلام کی حقیقت کا متعلق نہیں ہے اور نہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ حقیقی معنیٰ مراد لینے کی صورت میں ایسی پاک ہستی (یعنی جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو ذات کذب ہے بری اور معصوم ہے اسلئے ایسے کلام کو کذب پر محمول کیا جائے گا اور اس کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا۔ تاکہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ مثال حدیث پاک ہے ”وَمَا لِأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ“ (اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے) عمل خواہ دل کے ارادہ کا نام ہو یا وہ عمل جو بدن اعضاء کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے۔ ہاتھ پیر، آنکھ، کان اور سر وغیرہ تمام کے تمام اعمال نیت پر موقوف ہیں گو نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے کیونکہ انسان کے بہت سے کام بغیر نیت، بے ارادہ بھی صادر ہوتے ہیں گویا عمل موجود ہوتا ہے مگر وہاں نیت و ارادہ نہیں پایا جاتا اس لئے اگر مذکورہ روایت کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے تو واقع کے خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی عمل بے ارادہ نہیں پایا جاتا اور واقع میں کتنے اعمال ایسے ہیں جہاں نیت و ارادہ ہی پایا نہیں جاتا اسلئے اگر صادق مصدوق جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے تو کذب لازم آتا ہے اسلئے محدثین نے اس روایت کو حجاز پر محمول کیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہاں لفظ لأَعْمَالِ سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے معنیٰ مراد حدیث یہ ہے کہ ثواب الأعمال بالنیات (عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے) دوسرے لوگوں نے لفظ حکم کو مقدر مانا ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حکم الأعمال بالنیات (عمل کا حکم نیت پر موقوف ہے) جیسی نیت ویسا ہی اس کا حکم ہوگا۔

پہلی صورت میں حدیث پاک کا مطلب یہ ہو گا کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور عمل پر ثواب اُسی وقت حاصل ہو گا جب نیت پائی جائیگی اور اگر عمل ہو اور نیت نہ پائی جائے تو ثواب نہ ملے گا مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ عمل جائز نہ ہو یا یہ کہ دنیا میں پایا ہی نہ جاتا ہو کیونکہ ترتیب ثواب علی العمل اور چیز ہے اور وجود عمل اور چیز ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ نیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عمل کر نیوالے شخص کو ثواب نہ ملے مگر عمل جائز ہو اور موجود ہو لیکن اگر لفظ ثواب محذوف مان لیا جائے تو حدیث پاک کا مطلب بھی درست ہو جائیگا اور آنحضور کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسری صورت حکم کے مقدر ماننے کی ہے معنیٰ حکم الأعمال بالنیات (اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے)۔ حکم درحقیقت دو قسم کے ہیں۔ دنیا کا حکم جیسے کسی عمل کا نیک و بد ہونا، جائز و ناجائز ہونا، حرام، مکروہ ہونا، صبیح ہونا، فاسد ہونا۔ دوسری قسم آخرت کا حکم جیسے کسی عمل پر ثواب، جزا و سزا کا مرتب ہونا، یا سزا اور عذاب کا مرتب ہونا۔ اختلافات :- اس حدیث کے بارے میں اخاف اور شوافع متفق ہیں کہ حدیث میں عمل سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ معنیٰ عمل پر ثواب اور عذاب نیت پر موقوف ہے اور ثواب و عذاب دونوں کا تعلق آخرت و البعد الموت سے ہے تو پھر اس سے ثواب دینا، صحت، فساد، جائز و ناجائز وغیرہ احکام مراد نہ لیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ اگر اس

سے دنیاوی حکم بھی مراد لیا جائیگا تو حکم عام ہو جائیگا دنیا و آخرت کو اور یہ معنی عام اس کے مجازی معنی ہیں اور اسے عموم مجازاً مراد لینا لازم آئے گا جبکہ خود امام شافعیؒ عموم مجاز کو جائز نہیں مانتے لہذا ان کے نزدیک آخرت کا حکم ہی مراد لیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک دنیاوی حکم اسے مراد لینا جائز نہیں کہ اخروی حکم کے ساتھ دنیاوی حکم بھی اگر مراد لیا جائے تو عموم مشترک ہو جائیگا جبکہ احناف کے یہاں عموم مشترک ناجائز ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی اس جگہ اخروی حکم مراد ہے۔ دنیاوی حکم مراد نہیں ہے البتہ دلائل و اسباب شواہد و احناف کے باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

**شواہد پر ایک اعتراض :-** صاحب نور الانوار نے شواہد کی تاویل مذکورہ پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہونا چاہئے حالانکہ امام شافعیؒ وضو میں نیت کو فرض مانتے ہیں۔

**اعتراض یہ ہے کہ** اگر کسی نے وضو کر لیا اور ادائیگی صلوٰۃ کی نیت نہ کی تو وضو تو پایا گیا البتہ آخرت کا ثواب اس پر حاصل نہ ہوگا لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ وضو بغیر نیت کے انجام دیا گیا ہو جائز نہ ہو یا صحیح نہ ہو بلکہ ممکن ہے وضو جائز اور درست ہو مگر اس پر ثواب حاصل نہ ہو تو ثابت ہوا کہ وضو کے لئے نیت فرض نہ رہی۔

**جواب :-** اگر عبادت مطلقہ یا عبادت محضہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ اگر انکو بغیر نیت کے انجام دیا جائے وہ جائز نہیں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے ان عبادتوں کی صحت بھی ان کا ثواب بھی یہ دونوں نیت پر موقوف ہیں اور حدیث کے معنی یہ مراد لئے جائیں گے کہ عمل کی صحت نیت پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف مان لیا جائے تو نیت کے نہ پائے جانے سے ان اعمال کے ثواب کو فوت ہونا چاہئے نہ کہ ان کا درست ہونا۔ خلاصہ یہ کہ نیت کے بغیر اگرچہ ثواب حاصل نہ ہو مگر عبادت کی فرضیت ذمہ سے ساقط ہو جانا چاہئے۔ اور واقع میں ایسا نہیں ہے۔ یعنی نیت کے بغیر عبادت صحیح نہیں ہوتی اور وہ فریضہ ذمہ میں واجب اور باقی رہتا ہے۔

**جواب :-** حدیث کا ترجمہ اور مطلب تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور بغیر نیت کے عمل کا ثواب آخرت پر مرتب نہیں ہوگا مگر ان کی صحت نیت پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ عبادت مخصوصہ، صلوٰۃ صوم کا جہاں تک تعلق ہے تو ان کو اگر ان کا اصلی مقصد ثواب آخرت ہی ہوتا ہے اور جب نیت نہ پائے جانے کے باعث عبادت کا ثواب آخرت سے خالی ہو گیا تو ان عبادتوں کا مقصد اصلی فوت ہو گیا اور جب مقصد اصلی فوت ہو گیا تو عبادت کا فائدہ ہی کیا رہ گیا وہ بھی ختم ہوگئی۔ اس وجہ سے کہ جب کسی چیز کا اصلی مقصد فوت ہو جاتا ہے تو وہ چیز کا عدم شمار کی جاتی ہے تو عبادت محضہ میں نیت کے نہ پائے جانے سے ان کے جواز اور صحت کا فوت ہو جانا اسی تاویل پر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کے جائز ہونیکے فوات پر حدیث دلالت کرتی ہے کیوں کہ اوپر حدیث کی تاویل گزر چکی ہے کہ ثواب اور حکم اعمال نیت پر موقوف ہیں، صحت عمل نیت پر موقوف نہیں ہے۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُؤْخَذُ مِنْ أُمَّتِهِا وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْأَخِرَةِ أَهْوَى الْمَأْثَرَةِ مَوْفُوعٌ وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَعَرُومُهُ بَاقِي فِي حَقِّقِ الْعِبَادَةِ الْبُتَّةِ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصُّومِ بِالْأَصْلِ خَطَاةٌ وَفَسَادُ الصَّلَاةِ بِالتَّكْمِ خَطَاةٌ فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي إِقَاءِ الصَّلَاةِ فَكَيْفَ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَافِ الْمُصَنِّفِ وَفِيهِ كَلَامٌ لَا يَخْفَى.

## ترجمہ

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ میری امت سے خطا اور نسیان اٹھائے گئے ہیں۔ اس سچے کا ظاہری مضمون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خطا اور نسیان اس امت میں پائے نہ جائیں گے۔ درحالیکہ یہ کذب اور باطل ہے پس اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی اس کا گناہ اٹھایا گیا ہے البتہ دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد کے سلسلے میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاؤں کھالینے کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے میں، اور خطاؤں بات کر لینے کی وجہ سے نماز کے فاسد ہونے میں۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے کہ خطاؤں کھالینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور خطاؤں بات کر لینے میں نماز فاسد نہیں ہوتی۔ پس اب پانچوں مقامات کا بیان مصنفؒ کے تتبع و تلاش کے مطابق پورا ہو گیا مگر اس میں کلام کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

## تشریح

محل کلام کی دلالت کی بنا پر کلام کی حقیقت کو ترک کئے جانے کی مثال ثانی، فرمایا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”رفع عن امتی الخطا والنسیان“ (میری امت سے خطا اور نسیان دونوں معاف کر دیئے گئے ہیں) یعنی جو کام خطا یا نسیاناً بندے سے صادر ہو جاتا ہے اس پر کوئی

اغروی مذاب مرتب نہ ہوگا۔

خطا ۱۔ میں آدمی کو اپنا فعل یاد ہوتا ہے مگر اس کام کے کرنا ارادہ نہیں ہو کرتا۔  
نسیان ۱۔ آدمی کو فعل یاد نہیں ہوتا۔ اس فعل کو انجام دینے کا ارادہ ضرور پایا جاتا ہے۔  
مثال خطا ۱۔ ایک آدمی روزہ سے تھا و صوم کرنے لگا۔ اتفاق سے کلی کرتے وقت بے ارادہ کلی کا پانی حلق سے نیچے اتر گیا تو اس کو خطا کہا جائے گا۔

مثال نسیان ۱۔ ایک شخص روزہ سے ہے دوپہر کو سبک لگی حسب عادت اس نے کھانا کھا لیا۔ جب کھا کر فارغ ہو گیا تو اس کو یاد آ گیا کہ میں روزہ سے تھا۔ تو فعل کو اس نے ارادہ کیا ہے مگر روزہ اس کو یاد نہیں رہا تھا اسی کو نسیان کہا جاتا ہے۔

حدیث رفع عن امتی الخطا والنسیان کے معنی حقیقی متروک ہیں۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے معنی حقیقی تو یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر خطا اور نسیان موجود نہیں بلکہ میری امت سے انکو اٹھا دیا گیا ہے یعنی آپ کی امت

سے خطا اور نسیان کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں معنی بھول چوک امت محمدیہ سے ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔ جاہل عالم چھوٹے بڑے سبھی میں پائی جاتی ہیں اسلئے اگر حدیث مذکورہ اسی کی حقیقت پر محمول کی جائے تو اشکال لازم آئے گا معنی یہ کہ حدیث پاک واقع کے مطابق نہیں ہے اس دشواری کو رفع کرنے کیلئے حدیث کو اس کے ظاہر معنی یعنی حقیقی سے مجاز کی جانب نقل کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ خطا و نسیان امت محمدیہ سے رفع کئے جانیکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں ان پر باز پرس نہیں ہوگی یا یہ کہ ان پر کسی امتی کو عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور جہاں تک اس دنیا فانی کا تعلق ہے تو اس دنیا کے اندر اس امت سے بھی دوسروں کی طرح خطا و نسیان کا صدور ہوگا اگر خطا و نسیان کا تعلق کسی حق عہد سے ہے معنی چھوٹے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچا دیا گیا یا کسی کو بے ارادہ نقصان پہنچ گیا معنی چوک ہوگئی تو امور دنیا میں اس پر دار و گیر اور اس کی جزا و بہر حال دینی ہوگی تو یا دنیاوی احکام میں ان کو مرفوع نہیں مانا گیا مثلاً قبل خطا پر قاتل کے اوپر دیت واجب ہوتی ہے اور بحالت صوم خطا نہ کھانی لینے سے روزہ ٹوٹ جائیگا اور اس کو دوبارہ اس روزہ کی قضا کرنی ہوگی

سوال :- جس طرح نسیان کی صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطا نہ کھالینے سے بھی روزہ فاسد نہ ہونا چاہئے؟  
جواب :- نسیان کا مذر قوی ہے، اس پر بندے کو مجرم نہیں قرار دیا جاتا اور خطا پر بندہ کا ارادہ شامل ہوتا ہے اس طرح اگر یہ احتیاط کرتا تو وضو کرتے وقت حلق سے نیچے پانی آترتا۔ اس فرق کی وجہ سے خطا کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا روایت میں امت محمدیہ سے خطا و نسیان کے دفع کئے جانیکا محل دار آخرت ہے۔  
امام شافعیؒ نے اسی قسم کا قیاس فرمایا انھوں نے نسیان پر خطا کو قیاس کر کے دونوں کا حکم یکساں کر دیا ہے۔ یہ غلط ہے مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست ہوگا کہ اگر کسی نے نماز کی حالت میں خطا و نسیان کر لی یا کوئی چیز خطا نہ کھانی لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔  
یہاں اگر مصنفؒ کے بیان کردہ وہ پانچوں مقامات بیان کر دیئے گئے کہ جہاں سے کلام کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

وَالضَّرِيمُ الْمَضَامُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَمَا لَمْ تَحَارِمِ الْخَمْرَ حَقِيقَةً جُنْدًا نَاخِلًا قَالِ الْبَعْضُ جُمْلَةً مَبْدَأًا  
تَبَعًا لِقَوْلِهِ وَبَدَلًا لِمَنْعِهِ الْكَلَامُ حَقٌّ يَهْمُ الْإِزْهَامُ الْبَعْضُ قَالَتْهُمْ زَعَمُوا أَنَّ الضَّرِيمَ الْمَضَامُ  
إِلَى الْعَيْنِ كَمَا لَمْ تَحَارِمِ قَوْلَهُ تَطْرُقُ مَرَّتَ عَلَيْكَ أَفْهَامُكُمْ وَالْخَمْرُ فِي قَوْلِهِ حَرَّمَ مَرَّتَ الْخَمْرُ لَعْنَتُهَا  
عَامَّةٌ عَنِ الْفِعْلِ أَفْهَامُكُمْ أَفْهَامُكُمْ وَشَرِبَ الْخَمْرَ فَتَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَرَّةً بَدَلًا لِمَنْعِهِ  
الْكَلَامُ لِأَنَّ الْمَنْعَ لَا يَقْبَلُ الْحَرَّمَ لِأَنَّ الْمَنْعَ وَالْحَرَّمَ مِنَ الْأَوْصَابِ الْفِعْلُ فَقُلْنَا لَمْ  
أَنَّ هَذِهِ الْحَرَّمَ عَلَى حَالِهَا وَحَقِيقَتُهَا لَا تَكُونُ أَفْهَامُكُمْ مِنْ أَنْ يَقُولَ حَرَّمَ نَكَاةً أَفْهَامُكُمْ وَذَلِكَ  
لِأَنَّ الْحَرَّمَ نَوَاحٍ نَوَاحٍ فِي الْفِعْلِ فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُونًا وَالْفِعْلُ مَمْنُونًا عَنْهُ وَنَوَاحٍ

يَلَابِقِ الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا وَصَاحًا الْعَيْنُ مَمْنُوعًا وَالْعَدُوُّ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَهَذَا  
أَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِي الْمَنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلْطُّفْلِ لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي  
كَمَا يُزْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهُ لَا تَأْكُلْ فَهُوَ بِمِثْلِ النَّفْيِ وَالشَّخْصُ وَهُوَ أَبْلَغُ  
مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيقِيِّ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرًا وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ حَرَامًا  
فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِإِسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ فِيهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفُ  
مَنْشُورٍ لَا سَوْعَ الْفَهْمِ -

## ترجمہ

وہ حرمت جس کی نسبت عین کی طرف ہوتی ہے مثلاً محارم اور خمر کی تحریم وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے  
اور بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ کی یہ عبارت بدالہ محل الکلام کا متمسک ہے۔ بعض لوگوں  
کے گمان کو رد کرنے کیلئے مصنفؒ اس کو لائے ہیں بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ وہ تحریم جو اعیان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔  
جیسے عرم عورتیں اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم امہاتکم میں۔ اور جیسے خمر کی تحریم آنحضورؐ کے اس قول حرمت الخ لعینہا  
میں وہ فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں معنی اس کے مجازی معنی ہیں لہذا یہاں محل کلام کی دلالت کیوجہ  
سے حقیقی معنی مترکک ہو جائیں گے کیونکہ محل عین ہے قابل حرمت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا اور حرام  
ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے۔ پس ہم (اکثر حنفیہ) اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حرمت اپنی حالت پر اور اپنی حقیقت  
پر قائم ہے کیوں کہ اس سے کہیں بلیغ ہے کہ فرماتے حرمت نکاح امہاتکم اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں  
ہیں ایک قسم وہ ہے جو فعل سے ملتی ہے پس اس صورت میں بندہ تو منوع ہوتا ہے اور فعل منوع عنہ ہوتا ہے۔ اور  
دوسری قسم وہ ہے کہ جو محل سے ملتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور عین منوع ہو جاتا  
ہے اور بندہ منوع عنہ ہوتا ہے اور یہ صورت منع کے باب میں سب سے زیادہ بلیغ وجہ ہے چنانچہ پہلی صورت کی مثال  
یہ ہے کہ بچے سے کہا جائے کہ روٹی مت کھا اس حال میں کہ روٹی اس کے سامنے رکھی ہے۔ دوسری صورت کی مثال  
ایسی ہے کہ روٹی بچے کے سامنے سے اٹھالی جائے پھر اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے وجہ  
میں ہے اور حقیقی نفی سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے جیسا کہ ہم نے بحث میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور بعض معتزلہ کا قول  
یہ ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہوتی ہے وہ محل ہے کیونکہ عین حرام نہیں ہوتا لہذا فعل کا مقدار ماننا ضروری  
ہے حالانکہ فعل غیر معین ہے اس وجہ سے کہ تمام افعال اس میں برابر ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے  
اس کا منشا فہم کی خرابی ہے۔

## تشریح

والتحریم المضاعف المبالغ اعیان الخ۔ اور وہ حرمت جو اعیان کی جانب منسوب ہو جیسے محارم اور خمر  
ہمارے نزدیک حقیقت ہے اس میں بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔  
اس جملہ کا مقابل سے کیا ربط ہے شارحؒ نے فرمایا کہ یہ جملہ مبتدأ ہے۔ از سر نوع اس کو

بطور تہمت کے لایا گیا ہے۔ پہلے بحث بدلالة محل الکلام کی گزری ہے۔ معنی محل کلام کی دلالت کی بنا پر کبھی کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اسی جگہ کا یہ جملہ معنی والتحریم المضائق الخ تہمت ہے۔ جس کو بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے لایا گیا ہے بعض کا گمان یہ ہے کہ کسی چیز کا حلال یا حرام ہونا اس میں شئی تو موجود بنفیعہ معنی عین ہے اور اس پر مرتب ہونا والا حکم حرام یا حلال ہونا کیا یہ اس کا وصف اور فعل ہے۔ تو شریعت میں حرمت کی جو نسبت محارم کی جانب کی گئی ہے معنی کہا گیا ہے کہ حرمت علیکم اہیانکم وبنائکم الخ تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں وغیرہ حرام کی گئیں ہیں تو اس آیت میں حرمت کی اسناد امہات اور بنات اور دوسری ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے۔ تو اس جگہ دو احتمال ہیں۔ اول یہ حکم فعل نکاح کی جانب ہے، یا ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کو حرام کیا گیا ہے۔ اور آیا یہ عورتیں معنی محارم از خود حرام ہیں یا ان سے نکاح کا فعل حرام ہے۔

اسی طرح حدیث شریف میں شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے تو اس میں نفس خمر حرام ہے یا شراب کا فعل معنی شرب خمر حرام ہے۔ تو شارح نے فرمایا وہ حرمت جو اعیان معنی امہات، بنات وغیرہ عورتوں کی جانب منسوب کی گئی ہے اور محرک کی جانب منسوب کی گئی ہے۔ ہمارے نزدیک نسبت عین کی جانب کی گئی ہے۔ یہ فعل نکاح فعل شرب خمر سے مجاز ہے اور مراد یہ ہے کہ تم پر تمہاری ماؤں سے نکاح کا فعل حرام کیا گیا ہے اور شراب کا پینا حرام کیا گیا ہے۔ فتکون الحقیقت الخ۔ پس مذکورہ دونوں مثالوں میں حقیقت کو ترک کیا گیا ہے، محل کلام کی دلالت کی بنا پر۔ کیوں کہ اس جگہ محل ایسا عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حلت و حرمت معنی حلال یا حرام ہونا۔ تو فعل کے اوصاف میں سے ہے۔

فقلنا نحن ان هذا الحومة علی حالہا الخ۔ تو ہم نے جواب دیا کہ یہ حرمت تو اپنی حالت پر اور حقیقت پر ہے اس شئی کے وصف کی جانب اسناد کرنے کے مقابلے میں معنی ان دونوں میں کہ محارم حرام ہیں یا محارم سے نکاح حرام ہے۔ شراب حرام ہے یا شرب خمر حرام ہے۔ تو ہمارے نزدیک نفس عورتیں ہی حرام ہیں اسی طرح نفس شراب حرام ہے۔ اور یہ اسناد حقیقی ہے اور یہ زیادہ بلیغ ہے فعل کی جانب نسبت کرنے کے مقابلے میں۔

لان الحرمة نوعان الخ۔ کیونکہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نوع کا قلع فعل سے ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ حرمت معنی تحریم کسی چیز کو حرام قرار دینا جو مذکورہ آیت اور مذکورہ روایت میں ذکر کی گئی ہے۔ اس کے لغوی معنی حقیقی معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں اور اس جگہ بھی معنی مراد بھی ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم سے تمہاری ماؤں، بہنوں، بیٹیوں کو منع کر دیا گیا ہے اور مردار کو تم سے روک دیا گیا ہے، اسی طرح شراب کو روک دیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ ان جگہوں میں لفظ تحریم اپنی حقیقت پر استعمال کی گئی ہے اور ان لغوی معنی کے لئے حرام ہونا لازم ہے۔

اور حرمت کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ حرمت جو فعل سے متصل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں تحریم سے مقصد یہ ہو گا کہ فعل ممنوع عنہ ہے اور انسان ممنوع ہے۔ یعنی بندے کو اس حرام فعل سے منع کیا گیا ہے مگر اس تاویل و تقریر کی صورت میں اعیان معنی ذوات اور محل فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

دوسری قسم وہ تحریم جو فعل کے بجائے محل سے متصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ جگہ اور محل ہی مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور اس میں اس فعل کے قبول کرنیکی استعداد نہیں ہوتی۔ اور محل معنی معینہ چیز ممنوعہ اور بندہ ممنوعہ عنہ قرار پاتا ہے یعنی میں شی کو بندے سے روک دیا گیا ہے۔

مذکورہ دونوں تفسیروں میں سے تفسیر ثانی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اول صورت میں بندے کو اس فعل سے روکا ضرور گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلئے اس روکے کو نہی کہا جائیگا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں محل فعل کو قبول کرنے کیلئے باقی ہی نہیں رہا اسلئے اس روکے کو نفی کا درجہ دیا گیا ہے۔

پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی رکھی ہو اور اس سے کہا جائے تو اس کھائے کو مت کھا۔ اس میں بندے کو روٹی کھانے سے منع تو کیا گیا ہے مگر روٹی موجود ہے جسے وہ کھا سکتا ہے اسلئے یہ ممانعت بدرجہ نہی کے ہوگی۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ اس شخص کے سامنے روٹی موجود نہیں پھر کہا جائے کہ تم روٹی مت کھاؤ۔ تو چونکہ یہاں روٹی موجود نہیں ہے اسلئے منع کرنا نفی اور نسخ کے درجہ میں ہوگا۔

اور سابق میں ہم نے بیان میں یہ بحث گزر چکی ہے کہ نفی بہ نسبت نہی کے زیادہ بلیغ ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں نفی والی صورت زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اس لئے مذکورہ تینوں نصوص میں بھی زیادہ بلیغ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اور حرمت فعل تحریم کو فعل کے بجائے محل سے متصل کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا کہ تمہاری مائیں اسی طرح مردار اور شراب اباحت سے بھی خارج ہیں۔ اس تفسیر کی بناء پر تینوں نصوص اپنی حقیقت پر برقرار رہیں گی اور مجاز کی جانب جانے کی احتیاج نہ ہوگی۔

**معتزلہ کا استدلال :-** اس نص کو معتزلہ نے محل قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ عین ذات چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوا کرتا اسلئے کوئی فعل ایسا محذوف ماننا پڑیگا جس کے ساتھ تحریم اور حرمت متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیونکہ اس تعلق میں تمام افعال مساوی ہیں اور کسی کو رانج کرنیکی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مقدر ماننے کے باب میں جب تمام افعال برابر ہیں تو تحریم محل ہوگی اسلئے توقف کرنا ضروری ہوگا جب تک کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو کسی فعل کو مقدر نہیں مانا جاسکتا۔

**جواب :-** منشأ کا سورۃ الفہم الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے معتزلہ کا رد فرمایا اور کہا کہ انکی یہ غلط فہمی ہے وہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تحریم کو کسی عین ذات کی جانب منسوب کیا جائے تو اس مقام کے مناسب فعل کو مقدر مان لیا جاتا ہے چنانچہ حرمت علیکم اہل بیتکم الخ تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں، اس کے مناسب فعل نکاح ہے یعنی تمہاری ماؤں کو تمہارا نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور حرمت علیکم البیتہ الخ (تم پر میتہ مردار) کو حرام کیا گیا ہے، اس کے مناسب فعل اکل ہے۔ مراد یہ ہے کہ مردار کا کھانا تمہارے لئے ممنوع ہے۔ اور حرمت علیکم الخمر (تم پر شراب کو حرام کیا گیا ہے) یہاں اس کے مناسب فعل شرب ہے۔ یعنی شراب کا پینا تمہارے اوپر حرام ہے اس لئے قرینہ اور موقع محل کے موجود ہوتے ہوئے تمام افعال مساوی اور برابر نہ رہے کہ کسی مرتج کی حاجت پیش آئے اس لئے یہ آیت یا تحریم واجب التوقف اور مجمل نہ رہی۔

وَلَمَّا فَكَّرَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ أَوْسَدَ يَدٌ بِهَا بَحْثُ حُرُوفِ الْمَعَانِي فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِهَا  
ذَكَرْنَا حُرُوفَ الْمَعَانِي أَوْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ  
الضُّوئِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَإِنَّ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَإِنْ كَانَتْ  
بِمَعْنَى عَلَى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ وَاحْتِرَازًا بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَعَانِي أَعْنَى حُرُوفِ الْهَجَاءِ  
الْمَوْضُوعَةِ لِعَرْضِ التَّرَكِيبِ لَا لِلْمَعْنَى وَقَدْ ذَكَرَ هَذَا الْبَحْثُ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحَسَنِيُّ وَغَوَّاهُ  
فِي خَاتَمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ رَأْيًا عَالِي الْجَدِّهِ أَوَّلِي وَلَكِنْ أَطْلَقَ الْحُرُوفَ عَلَى مَا  
ذَكَرَ هُنَا تَغْلِيظًا لِأَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اسْمَاءٌ -

## ترجمہ

اور مصنف جب حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان دونوں کے ذیل میں حروف معانی  
کو ذکر فرمایا پس فرمایا اور ہم نے جو ابھی ذکر کیا ہے اس سے حروف معانی کا خاص تعلق ہے یعنی  
چند حروف حقیقت و مجاز سے متصل ہیں وہ حروف ایسے ہیں کہ جن کے معانی ہیں اور یہ حروف نحو ہیں کچھ مالہ ہیں اور کچھ  
غیر مالہ ہیں کیونکہ حرف فی جب ظرفیت کے معنی میں ہو گا تو حقیقت ہے اور اگر علی کے معنی میں ہو گا تو مجاز ہے -  
اسی طرح دوسرے حروف کو قیاس کر لیجئے۔ مصنف نے حروف کے ساتھ معانی کی قید لگا کر حروف معانی (دہجی) سے  
احتراز کیا ہے کیونکہ حروف ہجاء ترکیب الفاظ کیلئے وضع کئے گئے ہیں نہ کہ معنی کے لئے۔ اور اس بحث کو منتخب الحسامی  
کے مصنف نے کتاب کے خاتمہ میں ذکر فرمایا ہے اور یہ جو مصنف نے کیا تو جمہور علماء اصول کا اتباع فرمایا ہے۔  
لیکن ان کو حروف سے تعبیر کرنا جیسا کہ ہم نے ذکر فرمایا ہے تغلیظ ہے اس لئے کہ کلمات شرط اور کلمات ظرف اسم ہیں  
حروف نہیں ہیں۔

## تشریح

حرف معانی کا بیگانہ :- اب تک مصنف نے حقیقت و مجاز کو بیان کیا ہے۔ ان دونوں کے  
بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف معانی کو بیان کیا ہے ان کا دوسرا نام حروف نحو بھی ہے  
علماء نحو ان کا شمار نحو میں کرتے ہیں۔

مناسبت :- حروف نحو یہ کہ حروف معانی نام رکھنے اور ان کو اصول فقہ میں ذکر کرنیکی وجہ یہ ہے حقیقت و مجاز  
کے ساتھ ان کا خاص تعلق ہے کیونکہ یہ حروف بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ ان میں بعض معانی لغویہ  
حقیقیہ ہیں، اور دوسرے بعض معانی مجازی ہیں۔ جیسے حرف فی جارہ ہے جو اپنے مدخول کو جوڑ دیتا ہے مگر کبھی ظرف  
کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے زید فی الدار میں دار مجرور بھی ہے اور دار زید کیلئے ظرف بھی ہے اور دار کے ظرف  
ہونے پر فی دلالت کرتا ہے یعنی زید کا ظرف دار ہے اور زید گھر کے اندر موجود ہے۔

حاصل یہ کہ فی کے حقیقی معنی ظرفیت کے ہیں۔ جیسے زید فی الدار میں۔ اور کبھی یہی حرف فی علی کے معنی  
میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے لَا صَلْبَتَكُمْ فِي جُزُوعِ النَّخْلِ - دَخَلَ الْبُحُورَ - جَزَّوَعُ - شَارَحَ - اصْلَبَ بَغْلَ



واحد کلم بحث نون تاکید بالوزن ثقیلہ، اور لام تاکید کا شروع میں متصل ہے، معنی یہ ہیں میں البتہ ضرور بالضرورت تم کو کھجور کی شاخ پر لٹکا کر سولی دوں گا۔

اس مثال میں فی معنی علی ہے۔ اور یہ معنی اس کے مجازی ہیں۔ اسی طرح دوسرے حروف کو بھی سمجھ لیجئے۔ خلاصہ کلام یہ نکال کر حروف معانی میں بھی بعض معانی حقیقی اور بعض مجازی ہوتے ہیں۔ اس حقیقت و مجاز کی بحث سے متصلاً حروف معانی کی بحث کو مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔

اختلاف بسلسلہ ذکر حروف معانی :- بعض حضرات نے اس بحث کو کتاب کے خاتمہ میں ذکر کیا ہے۔ مگر مصنف اس بحث کو یہاں لائے ہیں۔ چنانچہ مصنف حسامی نے تو اس کا تذکرہ کتاب کے خاتمہ پر کیا ہے مگر جمہور علماء اصول نے اس بحث کو اسی مقام پر ذکر فرمایا ہے۔ مانتے نے جمہور کا اتباع کرتے ہوئے ان حروف کو یہاں ذکر فرمایا۔

اقسام حروف :- اصولی طور پر حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی، دوم حروف معانی۔ حروف معانی کا کام یہ ہے کہ وہ معانی کے معانی کو ان کے اسماء تک پہنچاتے ہیں اور یہ حروف اسم اور فعل دونوں کے مقابل ہیں۔ یعنی حروف معانی میں سے کوئی حرف اسم ہو گا یا فعل ہو گا۔ اسی طرح اسم و فعل میں سے کوئی حرف معانی میں سے نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم حروف مبانی ہے یعنی وہ حروف جن کا دوسرا نام حروف ہجائی بھی ہے۔ یعنی وہ حروف جن کو ملا کر لفظ بنتا ہے۔ لفظ اسم و فعل میں منقسم ہوتا ہے وغیرہ جیسے ز۔ ی۔ د سے ملکر زید بنا اور یہ لفظ ذات پر دل ہے اس لئے اسم ہے۔

ولکن اطلاق الحروف الخ :- یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے۔ حروف معانی کے تحت جن کو ذکر کیا گیا ہے وہ تمام کے تمام حروف ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض اسماء ہیں یعنی کلمات شرط، کلمات جزاء کا بھی اس بحث میں تذکرہ کیا گیا ہے جو اسم کے اقسام میں سے ہیں، حرف نہیں ہیں۔

جواب :- اس بحث کے تحت جن کلمات کا تذکرہ کیا گیا ہے اس میں اکثریت حروف ہی کی ہے، بقدر قلیل اسماء کا بھی تذکرہ ہے مگر تعلیلاً حروف کو اسماء پر غلبہ دیدیا گیا ہے اور عنوان حروف معانی کا اختیار کیا گیا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعَطْفِ أَكْثَرَهَا وَقُوْعًا قَدْ آمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمَطْلُوعِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ  
تَعَرُّضٍ لِمُقَامِهَا وَلَا تَرْتِيبٍ يَعْنِي أَنَّ الْوَاوَ لِمَطْلُوعِ الشَّرْكِهَةِ فَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْمَفْرَدِ فَالشَّرْكِهَةُ  
ثَابِتَةً فِي الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَأَوْبَاهُ وَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْجُمْلَةِ فَالشَّرْكِهَةُ فِي مُجَوِّدِ الثَّبُوتِ  
وَالْوُجُودِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَامِ ثَابِتًا كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيبِ كَمَا زَعَمَهُ  
بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِذَا قِيلَ بَجَاءِ نِي زَيْدٍ وَعَمْرٍو يَحْتَمِلُ أَنْ هُمَا جَاءَا الْفِعْلَ مَعًا أَوْ تَقْدَمُ أَحَدُهُمَا عَلَى  
الْأُخْرَى وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهُ عَمِنْ نَبْدٍ أَيْ مَبْدَأٍ اللَّهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ  
شَعَائِرِ اللَّهِ فَفَهْمُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُ التَّرْتِيبُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَاتَّكَعُوا أَوْ اسْجُدُوا فَإِنْ  
تَقْدَمَ نَيْمٌ الرُّكُوعُ عَلَى السُّجُودِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَلَّاهُمْ التَّرْتِيبُ مِنْ

وَحُجِّي غَيْرِ مُتَلَوٍّ وَاسْمًا أَحَالَ عَلَى الْإِيَّةِ بِأَعْتَابِهَا أَنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي الذَّكْرِ لَا يَخْلُوعُونَ الْإِهْتِمَامَ وَ  
الترجيمَ وَعَنِ الثَّانِي أَنَّهُ مُعَارِضٌ لِقَوْلِهِ تَعَزَّوْا سَجْدِي وَاسْكَبِي خَطَابًا لِّلْمُرِيَمِ فَإِنَّ تَقْدِيمَ السُّجُودِ  
عَلَى الرُّكُوعِ لَيْسَ بِفَرْجٍ بِالْإِجْمَاعِ

تترجم

**ترجمہ**

اور چونکہ حنفی و عارف کا دعوہ زیادہ ہوتا ہے اسلئے مصنف نے ان کے بیان کو مقدم فرمایا اور کہا داؤد مطلقاً عطف کیلئے آتا ہے بلحاظ مقارنت اور ترتیب کے۔ یعنی داؤد مطلق شرکت کیلئے آتا ہے پس اگر مفرد کا عطف مفرد پر ہے تو شرکت محکوم علیہ یا محکوم بہ میں ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر جملوں پر عطف ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ داؤد مقارنت سے تعرض نہیں کرتا جیسا کہ ہمارے بعض اصحاب کا خیال ہے اور نہ ہی ترتیب سے تعرض کرتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب نے گمان کیا ہے۔ پس جب جاری زید و عمرؓ کہا جائے تو احتمال رکھتا ہے کہ دونوں کے ساتھ ساتھ آئے ہوں یا ایک آگے آیا اور دوسرا بعد میں آیا ہو۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے عن نبی بدأ بما آتٰ ہم ابتداء کریں گے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول اِنَّ الصَّفا وَالْمَوَدَّۃَ الْاٰلِیٰہِیْنَ اَبْتَدَا فَرَمٰی اِسْنِیْنَ۔ پس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ سے ترتیب سمجھی۔ دوسری دلیل اور اللہ تعالیٰ کا قول وَاَمَّا کَعْبَادَۃُ اِسْجِدُوْا اِسْجِدُوْا اِسْجِدُوْا اسے کہ رکوع کی تقدیم سجدہ پر واجب ہے۔ اور ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب سمجھا تھا اور اس کو آیت کریمہ کی طرف تحول اس اعتبار سے فرمایا کہ ذکر میں مقدم اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قول وَاِسْجُدْ اَوْ وَارْکَعْ سے معارض ہے جس میں حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے نیز رکوع پر سجدہ کی تقدیم بالا جماع فرض نہیں ہے۔

تشریح

**کثرت** سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی عالمہ، حروف معانی غیر عالمہ۔ ظاہر ہے کہ حروف معانی عالمہ قوی ہوتے ہیں بہ نسبت حروف معانی غیر عالمہ کے تو ذکر میں مصنف کو بھی عالمہ کو غیر عالمہ پر مقدم کرنا چاہئے تھا حالانکہ انھوں نے ایسا کرنے کے بجائے غیر عالمہ یعنی حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز جب حروف عاطفہ کا ذکر کیا تو سب سے پہلے واؤ عاطفہ کا ذکر مقدم کیا۔ اسکی کیا وجہ ہے؟

**جواب :-** پہلے سوال کے جواب میں مصنف نے فرمایا: لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعِطْفِ أَكْثَرَهَا وَقُوَّحًا۔ چونکہ حروف غیر عالمہ یعنی حروف عاطفہ وقوع میں کثیر ہوتے ہیں اور عربی عبارتوں کے جملوں میں ان کا ذکر کثرت سے آتا ہے اسلئے حاجت کی کثرت کی بناء پر ان کو اہمیت حاصل ہو گئی اور استعمال کی کثرت کی وجہ سے مصنف نے بھی حروف غیر عالمہ یعنی حروف عاطفہ کو عالمہ پر مقدم کیا ہے۔

جواب ثانی :- دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حروف عاطفہ میں بھی اکثر وقوع واؤ عاطفہ ہی کا ہوتا ہے۔ اس بناء پر ان میں واؤ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ مصنفؒ نے کہا کلمہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے آتا ہے معنی ثانی کو اول کے ساتھ ملائے اور شرکت کرنیکے لئے آتا ہے مگر اس شرکت میں ایک کا دوسرے سے ملا ہوا ہونا معنیٰ مقارنت۔ اور ایک کا دوسرے کے بعد ہونا اور دوسرے کا اول کے بعد ہونا معنیٰ ترتیب دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ مطلب یہ ہے: دو چیزوں کا ایک وقت میں جمع ہونا اور حرف عطف کے بعد والے کا پہلے والے سے زمانے میں مؤخر ہونا جس کو ترتیب کہا جاتا ہے دونوں میں ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ فالو اول مطلق العطفۃ الیٰ پس حرف واؤ مطلق معنیٰ صرف شرکت بیان کر لئے کیلئے آتا ہے جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہو کرتی۔ مقارنت کے معنیٰ ہیں دو چیزوں کا ایک وقت میں پایا جانا۔ اور ترتیب کے معنیٰ ہیں بالبعد حرف عطف کے ماقبل کے ساتھ حکم میں مرتب ہونا معنیٰ بعد میں ہونا۔ اب اگر واؤ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر عطف مفرد کی صورت میں معنیٰ عطف مفرد علی المفرد ہو جیسے قائم و قعود زیدؒ ہے۔ قائم فعل اور قعود فعل ہے۔ زید دونوں کا فاعل اور محکوم علیہ ہے۔ قائم اور قعود دونوں کا حکم زید محکوم علیہ پر کیا گیا ہے۔ یا شرکت صرف محکوم بہ کے اندر پائی جائے۔ قائم زید و عمروؒ۔ زید اور عمروؒ دونوں کھڑے ہوئے۔ اس مثال میں قیام محکوم بہ ہے اور زید اور عمروؒ دونوں اس میں شریک ہیں۔

عطف کی دوسری صورت :- اور عطف جملہ علی الجملہ ہو تو دونوں کی شرکت ثبوت اور وجود میں سمجھی جائے گی جیسے قائم زیدؒ و قعود عمروؒ۔ منکلم اس مثال کو کہہ کر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ زید کیلئے قیام اور عمرو کیلئے قعود ثابت ہے۔ یا قیام زید میں اور قعود عمرو میں موجود ہے۔ حاصل یہ کہ واؤ عاطفہ دو چیزوں کے ملائے اور مقارنت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ تمام اہل لغت کا یہی مذہب ہے، اخلاف بھی اسی کے قائل ہیں، سیبویہ نحوی کا بھی یہی مذہب ہے، نیز بصرہ و کوفہ کے نحویوں کا قول بھی یہی ہے۔

اخلاف میں سے بعض علماء کا قول ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ جیسے جباری زید و عمروؒ۔ اس مثال میں شوافع کے قول کے مطابق اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ بعض اخلاف کہتے ہیں اس مثال کے معنیٰ ہیں عمرو زید کے ساتھ آیا۔ اور اخلاف نے کہا اس مثال میں صرف دونوں کی جمیعت کو بیان کیا گیا ہے نہ مقارنت مقصود ہے اور نہ ہی ان کے آنے کی ترتیب کو ذکر کرنا مقصود ہے۔ شوافع کی دلیل :- حق تعالیٰ نے فرمایا "ارکعوا واسجدوا" اس لئے اولاً نماز میں رکوع ہے پھر اس کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے اور یہ فرض ہے۔ نیز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے فرمان (و انھما وافرؤ من شعائر اللہ) تو رج کے افعال کے سلسلہ میں سعی کیلئے حکم فرمایا "مخیر نبذوا بیدھما بذر اللہ تعالیٰ" آپ اہل زبان بھی ہیں، تربیت یافتہ حق بھی۔ اس لئے آپ نے بھی آیت مبارکہ سے ترتیب کو سمجھا ہے وہ فرماتے "مخیر نبذوا بیدھما بذر اللہ تعالیٰ" شوافع کی دوسری دلیل :- وہ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "ارکعوا واسجدوا" اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے کیونکہ رکوع مقدم اور سجدہ اس کے بعد کیا جاتا ہے کیونکہ اگر ترتیب فرض نہ ہوتی تو رکوع کو سجدہ سے پہلے ادا کرنا جائز ہونا حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔

تیسری دلیل :- شوافع نے کہا ابن عباسؓ صحابہ کو حکم فرماتے تھے کہ وہ عمرہ حج سے پہلے ادا کریں۔ تو صحابہؓ نے دریافت کیا کہ ایسا کر نیک حکم آپؐ کو کیوں فرماتے ہیں۔ حالانکہ حق تعالیٰ کا حکم ہے "وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" کہ تم حج اور عمرہ اللہ کے لئے ادا کیا کرو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تم پہلے حج کرو پھر عمرہ کو ادا کرو۔ یعنی حضرات صحابہ اہل زبان ہیں انھوں نے کلام خداؐ کو سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ پہلے حج اور اس کے بعد عمرہ ادا کرنا چاہیے۔ اس وجہ سے حضرت ابن عباسؓ کی ہدایت پر سوال پیدا ہوا۔

**جوابات احناف :-** حضرات شوافع کے استدلال کا جواب ممکن ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی غیر متلون حج کے افعال پر ترتیب کو معلوم کیا ہو یعنی وحی کے ذریعہ آپ کو اس ترتیب کا حکم دیا گیا ہے کہ سبھی کی ابتداء صفا سے کی جائے۔ ان الصفا والمروة میں کسی چیز کو مقدم نہ کرنا ترجیح اور اہتمام پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب :- جہاں تک قول باری تعالیٰ ارکووا اسجدوا کا تعلق ہے اگر ترتیب کیلئے اس قول مبارک کو حجت مان لیا جائے تو فرمان باری تعالیٰ اس کے خلاف میں بھی ہے جس سے مذکورہ ترتیب کا عکس معلوم ہوتا ہے۔ فرمان ہے حضرت مریم علیہا السلام کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا تھا اسجدی دار کعبی سجدہ کا ذکر مقدم اور رکوع کا ذکر مؤخر ہے۔ تو اس سے تعارض کلام باری تعالیٰ میں واقع ہو گا جو کہ عظیم ترین گناہ ہے۔ تو یہی تاویل کی جائے گی کہ ان دونوں آیتوں میں دو ارکان کا ذکر ہے۔ اس سے بحث نہیں کی گئی کہ پہلے کس کو اور بعد میں کس فرض کو ادا کیا جائے۔ اسی طرح ترتیب کا مسئلہ بھی ہے وارکووا اسجدوا سے ترتیب ثابت نہیں ہوتی بلکہ ترتیب کا ثبوت دوسری دلیل سے ہے لہذا اس آیت سے یہ ثابت نہ ہو سکا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔

تیسری دلیل کا جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ حضرات صحابہؓ کے سوال کے باوجود حضرت ابن عباسؓ کا صحابہ کو حکم دینا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج اس کے بعد تو حضرت ابن عباسؓ کا یہ فرمان جہاں ترتیب پر دال ہے وہیں اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو چونکہ قرآن کا فرمان ہے "وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" کہ اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو، کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے کہ حج کو عمرہ پر مقدم کرو۔ جبکہ اپنے اس کے برعکس کا حکم دیا۔ یعنی یہ کہا کہ تم لوگ پہلے عمرہ ادا کرو اس کے بعد حج کرو۔

**دلیل احناف :-** اہل عرب کے کلام کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واؤ عاطفہ مطلق جمع کیلئے آتا ہے یعنی واؤ عاطفہ اپنے مابعد کو ماقبل کے ساتھ حکم میں شریک کر نیک لئے آتا ہے جس میں معارفت اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل احناف کی جانب سے :- منفی پہلو سے بھی ایک دلیل دی جاتی ہے کہ مثلاً کسی نے کہا "قاتل زید وعمرؤ" (زید اور عمرہ کو قتل کر) اس مثال میں صرف دونوں کے لئے جھگڑنے کی اطلاع دی گئی ہے بلحاظ اس کے کہ کس نے ابتداء کی اور کون کس کے بعد اور کون پہلے لڑائی شروع کرنا چاہیے۔ تو ایسے مقام پر جہاں ترتیب یا معارفت کے بغیر دو چیزوں کو حج کرنا مقصود ہو وہاں واؤ عاطفہ کو نہ لایا جاتا، اس معنی پر دوسرے حرف کو ذکر کیا جاتا لہذا اس کا لحاظ لگے بغیر واؤ کا ذکر کرنا اس کی علامت ہے کہ واؤ بغیر ترتیب کو بیان کے بھی مستقل ہے۔

احضات کی جانب سے تیسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرض کیجئے کہ واؤ عاطفہ ترتیب کے لئے وضع کیا گیا ہے تو قرآن پاک کی یہ دو آیات یعنی واؤ خلوا الباب <sup>سُجَّدا</sup> (تم دروازہ پر سجدہ کرتے ہوئے داخل ہو) دوسری آیت ہے وَتَوَلَّوْا حَقَّةً لَّغَفْرٍ كَلِمٌ (تم) حَقَّةً کہو تو ہم تمہاری مغفرت کر دیں گے) ان دونوں آیتوں میں تعارض و تناقض ہے۔ کیونکہ اول آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہو سکی وجہ سے سجدہ کی حالت میں دروازہ پر داخل ہونا مقدم ہے۔ اور وَتَوَلَّوْا حَقَّةً لَّغَفْرٍ کَلِمٌ یہ آیت مؤخر ہے مگر دوسری جگہ جہاں سورۃ اعراف میں ان کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس کے برعکس استعمال ہے جبکہ دونوں ہی مقام پر واقعہ ایک ہی ہے لہذا دونوں میں تعارض واقع ہو گیا۔

اس تعارض سے احتراز کی یہی صورت ہے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے۔ کلام پاک میں نفس واقعہ کا ذکر مقصود ہے جس میں کوئی ترتیب واقعہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ صرف اس قوم بنی اسرائیل کو باری تعالیٰ کی طرف سے دونوں باتوں کے انجام دینے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس سے بحث نہیں کہ کس کو پہلے اور کس کو اس کے بعد کریں۔ لہذا ثابت ہوا کہ واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وَفِي تَوَلَّوْا لَغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُّقَدَّرٍ مَرِدُّ عَلَيْنَا وَهُوَ أَشَدُّ إِذَا قَالَ أَحَدٌ لِمَرَأَتِهِ الْغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ تَقَعُ وَاحِدَةً وَعِنْدَ هُمَا ثَلَاثُ فَعَلِمَ أَنَّ الْوَائِلَ لَلتَّرْتِيبِ عِنْدَ مَا فَيَقَعُ الْأَوَّلُ مُنْفَرِداً وَلِلْمَرْبُوعِ الْمَحَلِّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَ هُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ يَقْبَلُهَا

**ترجمہ**

اور شوہر کے اس قول میں کہ وہ اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ یہ عبارت ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق واقع ہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ واؤ یہاں پر امام صاحب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے لہذا ایک طلاق واقع ہوگی اور عورت اس کے بعد طلاق ثانی و ثالث کا محل باقی نہیں رہی۔ اور صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اسی لئے پوری طلاقیں ایک ہی دفعہ میں واقع ہو گئیں اور محل ان کو قبول کرتا ہے۔

**تشریح** اور کہنے والے کا قول اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ مصنف کی یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ اعتراض کی تفصیل :- اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس سے صرف نکاح کیلئے مگر ابھی اسکے ساتھ

جماع نہیں کیا ہے۔ کہا ان دخلت الدار الخ کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ گویا اس نے تین طلاقیں کو گھر کے داخل ہونے پر مشروط اور معلق کیا ہے۔ اور ان تین طلاقیں کو داؤ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک جب شرط پائی جائے گی اس وقت اس عورت پر صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس سے اندازہ ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک داؤ عطف ترتیب کیلئے ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ عورت اول طلاق سے مطلقہ بائنہ ہوگئی اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اس پر کوئی عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ بائنہ ہوگئی تو دوسری اور تیسری طلاقیں کیلئے وہ محل نہ رہی لہذا یہ لغو ہو جائیں گی۔

اور اگر داؤ عطف ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو صاحبین کے قول کی طرح اس عورت پر تینوں طلاقیں کے واقع ہونیکا قول ذکر کرتے۔ نیز دوسری بات اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوئی کہ داؤ عطف صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے آتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس مثال میں عورت پر تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں۔ نیز مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے غیر مدخول بہا عورت کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں ہیں تو تینوں طلاقیں کا واقع ہونا اس کی علامت اور دلیل ہے کہ ان کے نزدیک داؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ حالانکہ ایک قول یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک داؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ الْمَثَالِ إِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ مُوجِبَ هَذَا الْكَلَامِ الْإِفْتِرَاقُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْأَوَّلِ وَقَالَ مُوجِبُ الْاجْتِمَاعِ وَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَادِعِ لِيَكُنَ أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ وَالْمُقَارَنَةُ عِنْدَهُمَا لَمْ يَجْعَلِ مِنَ الْوَادِعِ بَلْ مِنَ مُوجِبِ الْكَلَامِ فَإِنَّ مُوجِبَ الْكَلَامِ عِنْدَهُ الْإِفْتِرَاقُ إِذْ لَوْلَا لَمْ يَكُنْ كَذَا لَكَ لَعَالِ إِنَّ دَخَلَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِذَا لَمْ يَقُلْ ثَلَاثًا بَلْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عَلِيمٌ أَنْتَ قَصِدَ الْإِفْتِرَاقِ فَيَقَعُ كُلُّ مَنَعَةٍ عَلَى حِدَةٍ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَلَمْ يَنْتَقِ مَحَلٌّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثِ وَعِنْدَهُمَا مُوجِبُ الْكَلَامِ الْاجْتِمَاعُ لَا أَنْتَ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَا لَكَ لَعَالِ ثَلَاثٌ كَعَلَّ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَإِذَا عَلَقْنَا جُمْلَةً وَقَعْنَا جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ نَحْوُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيمِ إِلَى رَجْعَانِ قَوْلِهِمَا فِي دُورِ الثَّلَاثِ وَهَذَا كَعَلَّ إِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَإِنْ أَخَّرَهُ بَانَ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَيَقَعُ الثَّلَاثُ إِنْفَاقًا لَا تَنْتَ وَحْدَةً فِي أَخْرِ الْكَلَامِ مَا يَتَغَيَّرُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلَى أَخْرِ فَيَقَعُ جُمْلَةً.

## ترجمہ

پس مفسر نے اس سوال کا جواب دیا کہ اس مثال میں اس عورت پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے پس وہ داؤ کو جس سے نہیں بدلے گا اور صاحبین نے فرمایا موجب اس کا اجتماع ہے لہذا داؤ سے متغیر نہیں ہوگا مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک

ترتیب اور صاحبین کے نزدیک مقارنت واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے موجب اور مقتضی سے آئی ہے کیونکہ کلام کا مقصد امام صاحب کے نزدیک افتراق (الگ الگ طلاق دینا) ہے۔ کیونکہ اگر افتراق موجب نہ ہوتا تو وہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ہی کہہ دیتا اور جب اس نے ثلاثا نہیں کہا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو جان لیا گیا کہ اس کا قصد افتراق کا ہے۔ پس ہر ایک طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی لہذا طلاق اول واقع ہوگی اور عورت ثانی و ثالث کا محل باقی نہ رہی اور صاحبین کے نزدیک کلام کا مقصد اجتماع ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ شخص تینوں طلاقوں کو ایک شرط کے ساتھ معلق نہ کرتا۔ جب اس نے جملہ طلاقوں کو معلق کر دیا تو جملہ واحدہ واقع بھی ہو جائیں گی۔ اور امام فخر الاسلام اور صاحب تقوم دونوں کا میلان صاحبین کے قول تین طلاق واقع ہونے کی ترجیح کی طرف ہے۔ یہ سب اس وقت ہے جبکہ مشکلم نے شرط کو مقدم کیا ہے اور اگر شرط کو مؤخر کر دیتا اور یوں کہتا کہ انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار تو بالاتفاق تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ آخری کلام میں وہ چیز پائی گئی جس نے اول کلام کو تبدیل کر دیا اور وہ شرط ہے لہذا اول و ثانی موقوف ہوتی رہیں اور آخر میں تینوں واقع ہو گئیں۔

## تشریح

فاجاب بان الذہ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے اس عبارت میں دیا ہے کہ کہنے والے کا قول اپنی غیر مدخل بہا عورت سے کہ ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق جب شرط پائی جائے گی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام صاحب کے نزدیک اور تین طلاقیں ہوں گی۔ صاحبین کے نزدیک یہ حکم ان دونوں حضرات کا اس وجہ سے نہیں کہ واو عاطفہ امام صاحب کے نزدیک ترتیب کیلئے آتا ہے یا صاحبین کے نزدیک واو عاطفہ مقارنت کے لئے آتا ہے بلکہ امام صاحب نے فرمایا کہ کہنے والے کا یہ قول واو عاطفہ کے ساتھ طلاق کو الگ الگ اور افتراق کے ساتھ واقع ہوں تو ترتیب واو کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ قائل کے ان طلاقوں کو یکے بعد دیگرے اس طور پر ذکر کرنے سے آئی ہے۔ پہلی طلاق تو شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق اول طلاق کے توسط سے معلق ہے۔ ثالث طلاق اول و ثانی کے توسط سے شرط پر مشروط اور معلق ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کا منشاء افتراق نہ ہوتا۔ یعنی طلاقوں کو الگ الگ ایک ایک کر کے واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ ایک ساتھ طلاق دیتے ہوئے یوں کہہ دیتا کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔ اور جب اس نے طالق ثلاثا نہیں کہا بلکہ ایک ایک کو الگ الگ بیان کیا تو معلوم ہوا کہ کہنے والا اپنے فعل میں افتراق کا ارادہ رکھتا ہے۔

لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ اس کلام کا مقصد افتراق فی الباع الطلاق ہے اور چونکہ واو مطلقاً جمع کیلئے آتا ہے اس سے افتراق باطل نہ ہوگا کیوں کہ مطلق جمع میں افتراق موجود ہے یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونیکے باوجود جمع ہو سکتی ہیں اور جب منشاء اس کلام کا افتراق ہے اور اسی وجہ سے تینوں طلاقوں کو الگ الگ یکے بعد دیگرے شرط میں معلق کیا گیا ہے لہذا واقع بھی اسی انداز پر الگ الگ ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق اور مشروط کیا گیا ہے اور جب یہ طلاقیں ایک ایک کر کے الگ الگ واقع ہوں تو چونکہ مذکورہ عورت غیر مدخل بہا ہے اس لئے شرط پائے جانے کے وقت ایک

یعنی اول طلاق واقع ہوگئی اور ایک طلاق واقع ہوتے ہی عورت بائنہ ہوگئی دوسری اور تیسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اور دونوں طلاقیں لغو ہوگئیں۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اول طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری طلاق کا واقع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ داؤ عاطفہ ان کے نزدیک ترتیب کا متقاضی ہے بلکہ واقع ہونے کی صورت وہی ہے جس کو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

**صاحبین کا استدلال :-** صاحبین کے نزدیک شرط کے پائے جانے پر عورت کو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کلام کا مقصد اجتماع ہے اس لئے کہ اگر اس کا مقصد اجتماع کا نہ ہوتا تو کھنے والا ان طلاقوں کو ایک ہی شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ تینوں کیلئے شرطیں الگ الگ ذکر کرتا۔ اور ایک شرط پر ان تینوں کو معلق کرنا اس کی دلیل ہے کہ اس کا مقصد اجتماع ہے وہ ایک شرط پر تینوں کو واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کا یہ مقصد داؤ عاطفہ کے جمع کے لئے ہونے پر مؤثر نہیں ہے۔ یعنی اجتماع کا مقصد داؤ عاطفہ کے جمع کیلئے آئینی وجہ سے متغیر نہ ہوگا کیونکہ داؤ عاطفہ تو صرف مطلق جمع پر دال ہے اور مطلق جمع اجتماع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ جب عورت پر تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی پائے جائیں گے اور اجتماع کے معنی بھی۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کا منشا اور مقصد اجتماع ہے۔ اور وہ ان طلاقوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور ایک ساتھ تین طلاقیں غیر مخل بہا پر واقع بھی کی جاسکتی ہیں اور واقع بھی ہو جاتی ہیں۔

اس لئے صاحبین کے قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ وقوع اس وجہ سے نہیں کہ داؤ مقارنت کیلئے آئے بلکہ منکمل کے کلام کا منشا اجتماع ہے۔

**شارح کی رائے :-** محترم شارح اور علامہ غفرلہ اسلام صاحب تقویم وغیرہ نے ان دونوں فقہاء کے اقوال میں سے صاحبین کے قول کو رائج کہلے اور فتویٰ دیا ہے کہ اس صورت میں اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔  
**ترشح کی دلیل :-** اور وجہ ترشح یہ بیان فرمائی ہے کہ صاحبین اور امام صاحب کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کی صورت یہ نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ کلام میں شرط مقدم اور جزاء اس کی مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کر کے شوہر نے بیوی سے اس طرح کہا کہ انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار و تو طلاق دالی ہے اور طلاق دالی ہے اور طلاق دالی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی (یعنی اگر انت طالق و طالق و طالق کے بعد شرط مذکور نہ ہوئی تو عورت پر فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی اور باقی طلاقوں کی محل باقی نہ رہتی اس لئے وہ دونوں طلاق لغو ہو جائیں اور شرط کے ذکر کر دینے سے فوری طور پر طلاق واقع ہونے کے بجائے شرط کے پائے جانے پر طلاقوں کا واقع ہونا معلق ہو گیا۔

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوَّةِ اَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ شَاءَ تَبَيَّنَ بِوَحْدِكَ جَوَابُ سُؤَالِ اٰخَرٍ عَلٰمًا اَنْهُ هُوَ اَنْ يَقَالَ اِذَا تَجَزَّى الطَّلَاقُ بِدُونِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوَّةِ بِأَنْ يَقُولَ اَنْتَ طَالِقٌ



وَالطَّالِقُ وَالطَّلَاقُ فَعَلَاءُ نَا الثَّلَاثَةُ اتَّفَقُوا عَلَيَّ أَنَّهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةَ لَهُمْ مُنَافَهَةٌ أَنَّ التَّوْتِيبَ عِنْدَ الْكُلِّ  
فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ اثْنَتَا تَبَيُّنٍ بِوَاحِدَةٍ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكْلُمِ بِالثَّانِي وَالثَّانِي  
فَسَقَطَتْ وَلَا يَتَّبَعُ الْقَوْبُ مَحَلَّ التَّصَرُّفِ يَعْنِي مَا جَاءَ التَّوْتِيبُ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ التَّكْلُمِ لِلثَّانِي لِأَنَّ  
الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِثَلَاثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِذَا تَكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ وَوَقَعَ الْفَلَاحُ  
عِنْدَهُ لَمْ يَتَّبِعْ الْمَحَلَّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ بِدَلِيلِ أَنَّهَا لَوْ قَالَ بَلَاوَادُ أَنْتَ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبَيُّنٌ  
بِالْأَوَّلِ بِالِاتِّفَاقِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا مَدَّ حُلَّ الْوَاوِ فِيهَا وَعِنْدَ الشَّائِعِ يَقَعُ الثَّلَاثُ فِيمَا مَخْرَجُ فِيهِ لِأَنَّ  
الْجَمْعَ بِحَرَفٍ الْجَمْعُ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ

ترجمہ

**ترجمہ**  
 جب شوہر نے اپنی غیر موطوہ بیوی سے کہا انت طالق طالق طالق تو عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ ہمارے علماء پر دوسرا سوال وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کسی نے فوری یعنی بغیر شرط کے معلق کئے غیر موطوہ کو فوری طلاق دے دی بایں طور کہ کہے انت طالق طالق تو ہمارے علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ لہذا منکحہ موطوہ کہ دائرہ سب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق اول دوسری اور تیسری طلاق کے مکمل سے پہلے ہی واقع ہوگئی پس اس کی ولایت ساقط ہوگئی تصرف کا محل فوت ہو جائے گی جو جہ سے مطلب یہ ہے کہ یہاں ترتیب داؤ کیوجہ سے منہیں آئی بلکہ تکلم لسانی کیوجہ سے ترتیب قائم ہوگئی۔ کیونکہ انسان قادر منہیں ہے کہ ایک دفعہ میں تین کلمات کا تکلم کر سکے پس جب اس نے اول طلاق کا تکلم کیا اور اس سے فراغت حاصل ہوئی تو عورت ثانی و ثالث طلاق کا محل باقی نہ رہ گئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی کہنے والا داؤ کے بغیر تکلم کرتا اور کہتا انت طالق طالق طالق تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی لہذا منکحہ موطوہ کہ داؤ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی جس صورت مسئلہ میں ہم کلام کر رہے ہیں۔ دلیل امام شافعیؒ کی یہ ہے کہ حرف جمع کیوجہ سے جو جمع ہوتی ہے اس کا حکم وہی ہے جو جمع کے لفظ کا حکم ہے۔

تشریح

**تشریح** اور جب کسی نے غیر مدخول بہلے سے کہا انت طالق و طالق و طالق تو عورت اول طلاق سے بانٹہ ہو جائیگی۔  
**جواب سوال آخر :-** یہ عبارت ایک دوسرے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ اعتراض اخراج کے اس قول پر وارد ہوتا ہے۔ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالق و طالق و طالق  
 طالق اور اس پر کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا تو احناف نے کہا اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی جس سے اندازہ ہوتا ہے واد اس جگہ ترتیب کیلئے ہے جمع کیلئے نہیں ہے۔  
 مسئلہ ان کے یہاں یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بانٹہ ہوگی اور دوسری اور تیسری طلاق کی عمل باقی نہ رہی۔ نیز اس عورت پر عدت طلاق کا گزارا بھی واجب نہیں ہے۔

**جواب :-** اصل اعتراض کا جواب بخائب احناف یہ دیا گیا ہے کہ اس مثال میں بھی ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں ہوئی۔ نہ واؤ ترتیب کا مان کر اس پر ایک طلاق واقع ہوئی بلکہ قائل کے زبانی قول پر پیدا ہوئی ہے کیوں کہ آدمی آن واحد میں صرف ایک کلام کا تکلم کر سکتا ہے، ایک سے زائد کا تکلم نہیں کر سکتا اس پر وہ قادر نہیں ہے۔ لہذا جب اس مثال میں شوہر نے اول طلاق کا لفظ اپنی زبان سے صادر کیا تو یہ طلاق واقع ہو گئی اور ابھی اس نے ثانی و ثالث طلاق کا تکلم بھی نہیں کیا ہے۔ اور جب عورت بابتہ ہو گئی تو عورت شوہر کے نکاح کی ملکیت سے خارج ہو کر اجنبیہ بن گئی اس لئے شوہر اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کا مجاز نہ رہا۔

اس مثال میں بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے انت طالق طالق طالق واو عاطفہ کے بغیر تینوں طلاق واقع کر دیں تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بابتہ ہو جاتی ہے جس سے صحت واضح ہے کہ احناف کے یہاں واؤ ترتیب کیلئے نہیں آتا اور اس میں واؤ کے ترتیب کیلئے ہونیکا کوئی دخل نہیں ہے۔ شارح کی رائے :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق و طالق و طالق کہا تو اگرچہ ہمارے نزدیک طلاق ایک ہی واقع ہوتی ہے مگر امام شافعی کے یہاں اس قول میں اس پہ تین طلاقیں ہوں گی۔ شواہد کی دلیل :- جو جمع حرف معنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کی طرح ہے جو صیغہ جمع یا لفظ جمع سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا جس طرح لفظ جمع مثلاً انت طالق ثلاثا کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح حرف جمع کے آجائے پر بھی حکم ہے معنی مذکورہ قول میں تین طلاق واقع ہوں گی۔

**جواب :-** احناف نے شواہد کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ واؤ حرف جمع ہے ہی نہیں وہ تو مطلق عطف پر دلالت کرتا ہے۔ اسی کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ اور جب واؤ جمع کا حرف نہیں ہے تو اس کے ذکر کرنے سے ثلاثا کی طرح تین طلاقیں کس طرح واقع ہوں گی۔

وَإِذَا نَزَّحَ أَمَتَيْنِ مِنْ سَجَلٍ بَغِيرِ إِذْنِ مُؤَلَّهِمَا وَبَغِيرِ إِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلَى هَذَا حُرَّةً وَهَذَا مُتَصِلًا جَوَابُ سَوَالِ الْخَرَجِ عَلَى غُلَامَيْنِ أَوْ هُوَ أَتَى إِذَا نَزَّحَ فَضَوَّلَى أَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ سَجَلٍ أَوْ سَوَاءَ كَانَ بَعْدَ أَوْ بَعْدَ بَيْنِ بَغِيرِ إِذْنِ الزَّوْجِ وَبَغِيرِ إِذْنِ الْمَوْلَى عَلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلَى هَذَا حُرَّةً وَهَذَا مُتَصِلًا بِكَ لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الشَّانِيَةِ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعَلِمَ أَنَّ الْوَأْدَ لِلتَّرْتِيبِ وَإِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمَثَلِ إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الشَّانِيَةِ لِأَنَّ عَتَقَ الْأَوَّلِ يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الشَّانِيَةِ فَيُظَلُّ الشَّانِيَةُ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بَعْتَقَهَا يَجْعَلُ أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ ابْتِغَاءً مِنْ الْوَأْدِ مِنْ الْكَلَامِ لِأَنَّ نِكَاحَ الْأَمَتَيْنِ كَانَ مُؤَقَّفاً عَلَى إِجَارَةِ الْمَوْلَى وَاجَارَةِ الزَّوْجِ جَمِيعًا فَإِذَا عَتَقَ الْمَوْلَى الْأَوَّلَى أَوَّلًا كَانَتِ الشَّانِيَةُ مُؤَقَّفَةً وَالْأَوَّلَى نَافِذَةً فَلِزَمَ أَنَّ يَتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْأَمَتَيْنِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ

کَمَا أَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُجَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلٌّ تَوَقَّفَ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعَقْدِهَا وَيَقُولُ  
وَهَذَا كَعَلِّهِ إِذَا قَبِلَ فَضُولَى أَخْرَجَ مِنْ حَاجِبِ الزَّوْجِ لِأَنَّ الْفَضُولَى الْوَاحِدَةَ لَا يَتَوَلَّى  
كُلَّ فِي النِّكَاحِ وَقِيلَ إِذَا تَكَلَّمَ الْفَضُولَى الْوَاحِدَةُ بِكَلَامَيْنِ بَانَ قَالَ زَوَّجْتُ فَلَا تَمْنَعُ مِنْ فُلَانٍ  
وَقِيلَتْ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيلَ لَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ لِأَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ  
لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَقْبَلْ كَمَا شَمَسَ الْأُمَمَةُ بِهَذَا الْقَيْدِ وَإِنْ اعْتَقَبْنَا الْمَوْلَى بِالْفَرْقِ وَاحِدٍ  
بَانَ قَالَ اعْتَقَبْنَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحٌ وَاحِدَةً مِنْهُمَا لَعَدَمِ تَحْقِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ وَإِنْ  
اعْتَقَبْنَا بِكُلِّهِمْ مَفْضُولٍ فَأَجَاءَ الزَّوْجُ بِكُلِّهِمَا أَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَارَ نِكَاحِ الْمَعْتَقَةِ الْأُولَى  
وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْفُظُ الْأَجَاءُ هَذَا إِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ فَأَمَّا إِذَا  
كَانَا فِي عَقْدَيْنِ فَإِنْ كَانَ مَوْلَى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ كَانَ  
إِثْنَيْنِ فَاعْتَقَبَ الْأَمَتَانِ عَلَى النَّعَاتِبِ فَالنِّكَاحَانِ مُتَوَقَّفَانِ فَأَجْمَعْنَا أَجَاءَ الزَّوْجِ جَارَ وَإِنْ  
أَجَازَهُمَا مَعًا جَارَ نِكَاحُ الْمَعْتَقَةِ الْأُولَى.

## ترجمہ

اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کی شادی ایک مرد سے کر دی اور اس مرد سے اجازت نہ لے نہ دونوں  
باندیوں کے آقا سے اجازت لے پھر آقا نے کہا ہندہ حرہ و ہندہ (یہ آزاد ہے اور یہ) متصلا کہے یہ عہد  
ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فضولی نے ایک شخص کی دو باندیوں کا نیکاح  
ایک مرد سے کر دیا۔ برابر ہے کہ ایک عقد سے نیکاح کیا ہو یا دو عقدوں سے نیکاح کیا زوج کی اجازت کے بغیر اور مولیٰ کی  
اجازت کے بغیر پس آقا نے متصل کلام سے ہندہ حرہ و ہندہ کہا تو بالاتفاق ثانیہ باندی کا نیکاح باطل ہو گیا لہذا معلوم  
ہوا کہ واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے واقع ہے ورنہ دونوں ہی کا نیکاح صحیح ہو جاتا۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ اس مثال میں  
دوسری باندی کا نیکاح صرف اس لئے باطل ہے۔ پہلی باندی کا عقد دوسری کے حق میں ملکیت وقت کو باطل کر دیتا  
ہے۔ لہذا دوسری باندی کے عقد کے ساتھ کلام کر سنے سے پہلے ہی نیکاح ثانی باطل ہو گیا۔ مذکورہ مسئلہ میں جو ترتیب  
پائی جاتی ہے وہ ترتیب بھی واؤ سے نہیں آتی بلکہ کلام سے آتی ہے کیونکہ دونوں باندیوں کا نیکاح مولیٰ اور زوج دونوں  
کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی موقوف ہو گئی اور اول  
نافذ ہو گئی پس لازم آیا کہ باندی کا نیکاح حرہ کے نیکاح پر موقوف ہے اور یہ جائز نہیں ہے جس طرح پر باندی کا نیکاح  
حرہ کی موجودگی میں جائز نہیں ہے لہذا ثانیہ باندی کے لئے محل توقف باقی نہ رہ گیا تاکہ وہ اس کی آزادی کا حکم کرتا  
اور ہندہ کہتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا ہو۔ اس وجہ سے کہ فضولی واحد  
نیکاح کے دونوں طرف (زوج، زوجہ) کا متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا ہے کہ جب ایک فضولی نے دو کلاموں سے  
تکلم کیا۔ مثلاً کہ زوَّجْتُ فَلَانَةَ مِنْ فُلَانٍ (میں نے فلان عورت کا نیکاح فلان شوھر سے کر دیا) اور شوھر ہر کی طرف سے

میں نے قبول کیا تو نکاح موقوف رہیگا باطل نہ ہوگا۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ متن میں بغیر اذن الزوج کی قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس قید کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو لفظ واحد سے آزاد کر دیا مثلاً یوں کہا "اعتقنہما" تو دونوں میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا جمع بین الحرۃ والامۃ کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر دونوں باندیوں کو خدام سنسوں (علیہ علیہ کلام) سے آزاد کیا تو ثانیا باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا لہذا دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح عقد واحد میں ہوا اور جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر ذکر کیا اگر دونوں نکاح دو عقد میں ہوں پس اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہے تو حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر مولیٰ دو ہوں تو یکے بعد دیگرے باندیاں آزاد ہو جائیں گی اور دونوں نکاح موقوف رہیں گے جس جس نکاح کی اجازت شوہر دے دیا گاہ درست ہو جائیگا اور اگر اس نے دونوں نکاحوں کی اجازت ایک ساتھ دے دی تو پہلی آزاد شدہ باندی کا نکاح درست ہوگا۔

## تشریح

واذا زوج امتین الخ۔ ایک شخص نے دو باندیوں کا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اسکے بعد آقل نے ان دونوں باندیوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہندم حرۃ یہ آزاد ہے و ہندم۔ اور پھر دوسری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اُس قول سے متعلق کہے و ہندم اور یہ۔ ان دونوں کو اس طرح پر کہا ہے کہ درمیان میں کوئی فصل نہ کیا ہو، پہلے جیلے سے متصلاً فوراً ہی دوسرا ہندم کہہ دے تو باتفاق علماء احناف اس باندی کا نکاح جس کو لفظ ہندم سے اس نے اشارہ کیا ہے باطل ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ اس قول میں احناف کے نزدیک دونوں باندیاں ترتیب وار آزاد ہوئی ہیں چنانچہ جب مولیٰ ہندم حرۃ کہہ دے تو پہلی والی آزاد ہوگئی اور جب اسی سے ملا کہ متصلاً و ہندم۔ اس نے کہا تو دوسری بھی آزاد ہوگئی۔ اس صورت میں خرابی یہ لازم آتی کہ اول باندی چونکہ حرہ ہو چکی اور منکوحہ ہے ہی۔ اس لئے لازم آیا کہ آزاد عورت کی موجودگی میں اس نے دوسری سے یعنی باندی سے نکاح کیا ہے اور نکاح میں حرہ کے موجود ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اس لئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو گیا۔

خلاصہ سوال مذکورہ تقریر احناف سے ثابت ہوا کہ واؤ مذکورہ مثال میں ترتیب کیلئے آیا ہے کیونکہ اگر اس کے نکاح میں دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں ترتیب وار یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو نکاح دونوں درست ہو جاتا۔ اور یہ اشکال وارد نہ ہوتا کہ اس نے حرہ سے نکاح کرنے کے بعد اس کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے۔ حاصل یہ کہ پہلی باندی سے نکاح کا جواز اور دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ واؤ ان کے یہاں ترتیب کیلئے آئے ہیں نہ مطلق جمع کے لئے۔

جواب :- من جانب احناف اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کی طرح یہاں پر بھی واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ کلام کی ترتیب کو وجہ سے اتفاقاً یہ صورت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں دونوں باندیوں کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور جب آقا نے ہندم حرۃ کہہ کر اول باندی کو آزاد کر دیا تو دوسرے و ہندم کہنے سے

پہلے یعنی اس کو آزاد کرنے سے پہلے اول باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور وہ منکوحہ حرہ ہو گئی اور لازم آیا کہ اس نے آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد ہے **لَا تَنْكِحُوا الْمُؤْمِنَاتِ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ بُحَارِهِنَّ** (یہ عورتوں کی باندی سے نکاح نہ کیا جائے) اس لئے دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز ثابت ہوا۔ وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ باندی کا نکاح اب موقوف علی الاجازۃ بھی نہیں رہا۔ کیوں کہ یہ بھی ناجائز ہے اس لئے اس کے آزاد ہونے سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو چکا تھا۔ لہذا معلوم ہوا کلام کے لفظ کی ترتیب کے لحاظ سے اتفاقاً یہ صورت حال پیدا ہو گئی ورنہ واؤ پہلے ترتیب کیلئے تھا۔ نہ اس مثال میں واؤ کو ترتیب کیلئے مانا گیا۔

صاحب نور الانوار کی رائے: مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جبکہ فضولی دو شخص ہوں۔ ایک مرد کی جانب سے دوسرا دونوں باندیوں کی جانب سے فضولی ہو جس نے نکاح کو قبول کیا ہو۔ کیونکہ فضولی جانبین سے اگر ایک ہی شخص ہو وہی ایجاب کرے پھر وہی ان باندیوں کی طرف سے قبول کرے تو صورت جائز نہیں ہے اور جب ایک فضولی دونوں جانب کے نکاح کا متولی نہیں ہو سکتا تو جواز نکاح کیلئے جانبین سے ایک ایک فضولی ہونا چاہئے جو متولی ہونے کے فرائض انجام دے۔ لہذا جب دو ہوں ایک نے مرد کی جانب سے قبول کیا ہو اور دوسرے فضولی نے باندیوں کی جانب سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح ایک جانب مرد (شوہر) کی اجازت پر اور دوسری جانب مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا لیکن اگر فضولی جانبین سے صرف ایک ہی ہو تو سرے سے نکاح ہی درست نہ ہو گا۔ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں ایک فضولی ہی کافی ہے دوسرے فضولی کی حاجت نہیں ہے۔ مگر جواز نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ دو دو کلام کے ساتھ کلام کرنے۔ ایک کلام باندی کی جانب سے اور دوسرا کلام شوہر کی جانب سے کرے اور اس طرح پر پہنچے کہ میں نے فلاں مرد کی جانب سے اس ایجاب کو قبول کر لیا تو نکاح ایک طرف مولیٰ کی اجازت پر اور دوسری جانب باندی کی اجازت پر موقوف رہے گا اور باطل ہونے سے بچ جائیگا۔ لہذا متن میں جو یہ کہا گیا کہ بغیر اذن الزوج کی حاجت نہیں کیونکہ مسئلہ کا اس قول سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر فضولی نے مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے کر دیا اور بھی مولیٰ سے اجازت نہیں لیا ہے اس کے بعد مذکورہ صورت پیش آتی ہے یعنی آقا نے سنکر **هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ بَعْدُ** کہہ دیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ خرابی وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی نکاح امامت علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو جدا جدا کلام سے آزاد کیا مثلاً اس نے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا **هَذِهِ حُرَّةٌ** (یہ آزاد ہے) اس کے بعد تھوڑی دیر تک مولیٰ خاموش رہا پھر کچھ دیر کے بعد دوسری باندی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا **وَهَذِهِ حُرَّةٌ** (اور یہ بھی آزاد ہے) اس کے بعد شوہر نے ان دونوں باندیوں کے یا صرف ایک کے ساتھ نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس باندی کا نکاح صحیح ہو جائے گا اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم آتی ہے یعنی نکاح امامت علی الحرہ (حرہ کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا) اب اگر شوہر نے اس

دوسری باندی سے بھی نکاح کی اجازت دیدی تو اس کا اعتبار نہ کیا جائیگا اور نکاح درست نہ ہوگا۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں باندیوں سے نکاح ایک ہی عقد میں کیا گیا ہو اور اگر نکاح دونوں باندیوں سے الگ الگ مستقل عقود کے ذریعہ ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

اولیٰ صورت یہ ہے کہ اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہی ہو تو پھر حکم نکاح کے جواز و عدم جواز کا وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا میعنی اولیٰ کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح ناجائز۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں باندیوں کے مالک دو ہوں۔ اور ان دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے الگ الگ مگر آگے پیچھے (یکے بعد دیگرے) آزاد کیا ہو۔ تو دونوں ہی کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور شوہر ان میں سے جس سے نکاح کی اجازت دیکھا وہ درست ہو جائیگا۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ شوہر نے نکاح الحرة علی الامتہ کے اشکال سے بچنے کیلئے دونوں سے اپنے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دیدی تو بھی جس باندی کو اس کے آقا نے آزاد کیا ہے نکاح اس سے جائز ہو جائیگا مگر دوسری سے نکاح درست نہ ہوگا کیونکہ وہی اشکال یہاں بھی وارد ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب ان کے مولیٰ نے یکے بعد دیگرے ان کو آزادی دی ہے تو جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے وہ حرہ ہوگئی اور اس وقت تک دوسری باندی کے مولیٰ نے ابھی اس کو آزاد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں نکاح الامتہ علی الحرہ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ بات گذر چکی ہے کہ نکاح الامتہ علی الحرہ کا موقوف ہونا اسی طرح صحیح نہیں ہے جس طرح نکاح الامتہ علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

لہذا جو باندی اولاً اور پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح تو جائز ہو گیا۔ اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی مذکورہ بالا خرابی لازم آنے کی بنا پر اس کا نکاح درست نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلًا اِخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بَغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ فَلَيْسَ بِمُحْصَنٍ فَالْاِجْزَاءُ نَكَاحٌ هَذَا وَهَذَا  
بَطْلَانٌ كَمَا اِذَا اِجْزَاهُمَا مَعًا وَانْ اِجْزَاهُمَا مُتَفَرَّقًا بَطْلَانٌ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هَذَا اَيْضًا جَوَابُ سَوَالِ  
مَقْدَامٍ يَرِيدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنْ اِذَا زَوَّجَ اَحَدُ رَجُلًا اِخْتَيْنِ مُتَعَلِّقًا فِي عَقْدَيْنِ فَلَيْسَ بِمُحْصَنٍ  
النِّكَاحُ فَانْ اِجْزَاهُمَا الزَّوْجُ مُتَعَلِّقًا بَطْلَانٌ مَوْصُولٌ وَقَالَ اِجْزَتْ نِكَاحٌ هَذَا وَهَذَا بَطْلَانُ النِّكَاحِ  
كَأَنَّهُ اِجْزَاهُمَا مَعًا هَذَا اَيْضًا عَلَيَّ اَنْ الْوَاوُ لِلْمُقَامَةِ نَبْذًا وَانْ اِجْزَاهُمَا الزَّوْجُ مُتَعَلِّقًا  
مَفْصُولٌ بَطْلَانٌ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شَبْهَةٍ وَهَذَا اِسْتِطْرَاجٌ لِلْاَوَّلِ فَاجَابَ بِاَنْ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ  
اِسْتِمَاءُ بَطْلَانُ النِّكَاحِ بِلَا هُمَا لِاَنَّ الْوَاوُ لِلْمُقَامَةِ نَبْذًا لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى اُخْرَى  
اِذَا كَانَ فِي اُخْرَى مَا يَفْتَرِ اَوَّلَ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءُ اِذَا تَاَخَّرَ فِي الْكَلَامِ كَيُكُونُ اَوَّلُ  
الْكَلَامِ مُتَوَقَّفًا عَلَيْهِمَا لَا تَهْمَا مُغْتَابَرَانِ فَكُنْ لِيَ هُمَا نِكَاحُ الْاِخْتِ الْاُخْرَى يَغْتَابَرُ اَوَّلُهُمَا  
اِذْ يَكُونُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْاِخْتَيْنِ يَسْبِقُ تَزْوِجَ الْاُخْرَى فَلِذَا تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى اُخْرَى فَلَا اِجْزَاءَ  
يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ -

## ترجمہ

اور جب کسی شخص نے ایک شخص کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں کرادیا اور زون سے اجازت کے بغیر کرادیا پس زون کو خبر پہنچی تو مرد نے کہا اجرت نکاح ہندہ و ہندہ (میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسے اس صورت میں نکاح باطل ہو جاتا ہے جبکہ دونوں نے نکاح کی اجازت ساتھ ساتھ دی ہو۔ اور اگر اجازت متفرق طور پر دی ہے تو ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ سوال ہم پر وارد ہوتا ہے کہ جب ایک شخص نے کسی مرد کا نکاح دو حقیقی بہنوں سے کر دیا۔ پس زون کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر زون نے کلام موصول سے دونوں کی اجازت دی ہے اور کہا اجرت نکاح ہندہ و ہندہ تو دونوں نکاح باطل ہو گئے گویا اس نے دونوں کو ایک ساتھ اجازت دے دی ہے۔ یہ مسئلہ دالالت کرتا ہے کہ وہاں مقارنت کیلئے آتا ہے اور اگر کلام مفصول سے اجازت دی تو ثانیہ کا نکاح بلا شبہ باطل ہو گیا مگر یہ اول کے تابع ہے۔ پس مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں دونوں باطل ہیں اس وجہ سے نہیں کہ وہاں مقارنت کے معنی کیلئے آتا ہے کیونکہ کلام کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جبکہ اس کے آخری حصہ میں کوئی چیز ایسی ہو جو اس کے اول حصہ کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء۔ جب شرط اور استثناء کلام کے آخر میں مذکور ہوں تو شروع کلام ان پر موقوف رہے گا کیونکہ دونوں تبدیلی پیدا کر نیوالے ہیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی اخیر والی بہن کا نکاح دونوں کے اول کو تبدیل کر دیتا ہے کیونکہ اخیر والی بہن سے شادی کرنے کی صورت میں دونوں بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے اسی واسطے اول کلام اپنے آخری حصہ پر موقوف ہو گیا پس لامحالہ دونوں حصے اول و آخر زمانے میں مقترن ہو گئے۔

## تشریح

واذا زوج رجلاً ابناً۔ اور اگر فضولی نے کسی مرد کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں کے ساتھ کر دیا اور یہ نکاح شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہے اس کے بعد شوہر کو اس کی اطلاع ملی تو شوہر نے کہا میں اس کے اور اس کے ساتھ نکاح کی اجازت دے دی تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے۔

مذکورہ بالا باتن کی عبارت احاف پر وارد کئے گئے جو تھے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔  
اعتراض کی تفصیل: یہ اعتراض دراصل داؤ کے مقارنت کیلئے ماننے پر کیا گیا ہے۔  
صورت مسئلہ: ایک اجنبی شخص نے ایک اجنبی شخص کا نکاح دو حقیقی بہنوں کے ساتھ دو عقدوں سے شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا، نکاح کر دینے کے بعد پھر شوہر کو اس نکاح مع الاختین کی اطلاع ملی تو اطلاع ملتے ہی متصفا شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ان الفاظ میں دے دی۔ اس نے کہا: اجرت نکاح ہندہ و ہندہ میں اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دیدی تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ جس طرح ایک تیسری صورت میں اس قسم کا نکاح باطل ہو جاتا ہے جیسی یہ کہ اس نے اجازت کے الفاظ اس طرح کہے: اجرت نکاح ہما میں نے ان دونوں کے نکاح کی اجازت دی تو دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا جب شوہر نے: اجرت نکاح ہندہ و ہندہ کہا تو جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہذا و ہذا کے درمیان جو داؤ مذکور ہے وہ مقارنت کیلئے آتا ہے اور شوہر نے دونوں بہنوں کے نکاح کی ایک ساتھ

اجازت دی ہے جبکہ احناف کے یہاں واؤ مقارنت کے معنی نہیں دیتا۔  
 مَسْئَلَةٌ ۱۔ اس کے برخلاف اگر شوہر نے دونوں بہنوں سے نکاح فصل کے ساتھ کیا مثلاً اس نے ایک بہن کی نجابت  
 اشارہ کر کے کہا اجزئت نکاح ہندہ (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی) پھر تھوڑی دیر خاموش رہا۔ جب کچھ عرصہ  
 گزر گیا تو دوسری بہن کی جانب اشارہ کر کے کہا "اجزئت نکاح ہندہ" (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی)۔  
 اس صورت میں اول نکاح جائز ہو گیا اور دوسری بہن سے نکاح باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ جب اس نے پہلی بہن  
 سے نکاح کی اجازت دی تھی تو دوسری بہن اس سے نکاح میں نہ ہونیکی وجہ سے مزاحم نہیں ہوئی اسلئے نکاح درست  
 ہو گیا اور جب دوسری سے نکاح کی اجازت دی تو پہلی بہن اس کیلئے مزاحم ہو گئی اور جمع بین الاختین لازم ہونیکی وجہ  
 سے ثانی کا نکاح باطل ہو گیا۔

شارح کی رائے :- مصنف نورالانوار کی رائے یہ ہے کہ پہلے مسئلے کے تابع بنا کر ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ اعتراض  
 سے اس مسئلے کو تعلق نہیں ہے سوال تو صرف اس مسئلہ سے متعلق تھا کہ شوہر نے کلام موصول سے اجازت دی ہے اور  
 اس سوال کا جواب ذکر کرتے کرتے مسئلے میں دونوں عورتوں سے نکاح کا بطلان اس بنا پر نہیں ہے۔ اجزئت ہندہ و  
 ہندہ میں واؤ مقارنت کیلئے لایا گیا ہے بلکہ یہاں پر قاعدہ دوسرا پایا گیا۔ قانون یہ ہے کہ کلام کے آخری حصہ میں اگر کوئی چیز  
 ایسی آجائے جو شروع کلام کے حکم کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء کی صورتیں۔ یعنی جب کسی کلام کے آخر میں شرط  
 مذکور ہو یا استثناء تو اس کی وجہ سے شروع کلام کا حکم بدل جاتا ہے جیسے مثال کے طور پر آپ نے انت طالب ان خلعت  
 الدار کہا، یا جارنی القوم الازید کہا۔ اول مثال کے آخر میں شرط مذکور ہے اور دوسری مثال کے آخر میں الاستثناء  
 ذکر کیا گیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اول حصہ اس کلام سے آخری حصہ پر موقوف رہتا ہے اسلئے کہ خواہ استثناء ہو یا شرط  
 دونوں کے دونوں حکم کو تبدیل کر دیتے ہیں۔

ٹھیک ہی صورت اس مسئلے میں یعنی اجزئت نکاح ہندہ و ہندہ میں پیش آتی ہے۔ اس مثال میں شوہر کے  
 آخری کلام و ہندہ نے اول کلام کے حکم کو بدل دیا ہے اول سے نکاح کا حوازا ثابت ہو رہا تھا مگر جب آخری کلام آیا تو  
 اس نے دوسری بہن سے نکاح کی اجازت دیکر اول کے نکاح کی صحت کو فساد سے تبدیل کر دیا ہے۔ یعنی شوہر  
 نے جب اجزئت نکاح ہندہ کہا تو پہلی بہن سے نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری بہن کی جانب اشارہ کر کے و ہندہ  
 کہہ دیا تو دونوں بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا لازم آیا۔ وَاِنْ تَجَمَّعُوا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ الْاِحْتِثَانُ کی ممانعت آتی ہے اس لئے وہ  
 نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا اور جب یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے آخر میں کوئی چیز ایسی موجود ہو جو شروع اور اول کلام کو بدل  
 دے تو شروع کلام آخر کلام پر موقوف ہو جاتا ہے اس لئے شوہر کے مذکورہ کلام اجزئت ہندہ و ہندہ میں کلام اول یعنی  
 اجزئت ہندہ موقوف ہو گیا۔ کلام آخر کی صحت و فساد میراؤ ہندہ و ہندہ ہے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ اور موقوف  
 کے وقوع کا زمانہ ایک ہو کر تا ہے۔ لہذا اس قاعدہ کی بنا پر اول عورت کے نکاح کی اجازت موقوف اور دوسری بہن  
 کے نکاح کی اجازت شوہر کی جانب سے موقوف علیہ ہو گئی اور دونوں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں یعنی دونوں کے



جواز نکاح کا زمانہ ایک ہی ہوگا اور یہ جمع بین الاختین کے قانون کے خلاف ہے لہذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هَذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ عَمَّا أَنْ كُونَهَا لِلْعُطْفِ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيقَةِ  
لِقَوْلِهِ لَعَبْدًا أَوْ إِلَى الْفَاءِ وَأَنْتَ حُرٌّ حَتَّى لَا يَعْتَقُ إِلَّا بِالْإِدَاعِ فَالْوَاوُ فِي قَوْلِهِ وَأَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعُطْفِ  
إِذْ لَا يَحْسِنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْإِنْشَاءِ فَيُحْتَمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقِيْدًا لِلْعَامِلِ فَيُذَبِّحُ  
أَنْ يَتَوَقَّعَ الْعِتْقُ عَلَى إِدَاعِ الْإِلْفِ وَيَكُونُ عَلَيْهِ أَنْ الْحَالُ هُوَ قَوْلُهُ وَأَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهُ أَوْ إِلَى  
الْفَاءِ فَيُذَبِّحُ أَنْ يَكُونَ الْإِدَاعُ مُؤَقَّوفاً عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مُؤَقَّوفاً عَلَى الْإِدَاعِ وَأُجِيبَ بِأَنْهُ مِنْ  
بَابِ الْقَلْبِ أَوْ كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَقَّدٌ لِلْإِلْفِ وَبِأَنْهُ مِنْ قَبْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّمَةِ أَيْ أَوْ إِلَى  
الْفَاءِ حَالٌ كُنْ ذَلِكَ مُقَدِّمٌ أَنْ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْإِدَاعِ فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مُؤَقَّوْفَةً عَلَيْهِ وَبِأَنْ  
الْجُمْلَةُ الْحَالِيَّةُ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ كَأَنَّ قِيلَ أَوْ إِلَى الْفَاءِ فَتَصِيرُ حُرًّا بِبَابِ  
الْحُرِّيَّةِ حَالٌ الْإِدَاعِ وَالْحَالُ وَصِفٌ فِي الْمَعْنَى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ فَالْحُرِّيَّةُ  
لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْإِدَاعِ

## ترجمہ

اور واو کبھی حال کے معنی کیلئے آتا ہے۔ واو کے معنی میں یہ مجازی معنی کا بیان ہے جس طرح کہ  
واو کا عطف کیلئے ہونا اس کی حقیقت کا بیان تھا جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ اَدِّ الی الفاء  
اَنْتَ حُرٌّ (مجھے ایک ہزار ادا کر دے اور تو آزاد ہے) حتیٰ کہ وہ غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا پس واو اس کے قول  
”اَنْتَ حُرٌّ“ میں عطف کا نہیں ہے کیونکہ خبر کا عطف انشاء پر اچھا نہیں ہوتا پس اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔  
اور حال اپنے عامل کی قید اور شرط ہوا کرتا ہے پس مناسب ہے کہ عتق (آزاد ہونا) الف کے ادا کرنے پر موقوف ہو۔  
اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو ”اَنْتَ حُرٌّ“ ہے نہ کہ اس کا قول اَدِّ الی الفاء پس مناسب تو یہ ہے کہ  
الف کی ادائیگی عتق پر موقوف ہو نہ یہ کہ عتق موقوف ہو ادا ایسی کی الف پر۔ تو اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ قول باب  
قلب کے قبیل سے ہے معنی اصل میں عبارت یہ تھی ”کُنْ حُرًّا اَوْ اَنْتَ مُؤَقَّدٌ لِلْإِلْفِ“ (یعنی تو آزاد ہو جا اس  
حالت میں کہ تو ایک ہزار ادا کر نیوالا ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حال مقدمہ کے قبیل سے ہے۔ معنی  
اصل عبارت یہ تھی اَدِّ الی الفاء حال کو نہ مقتدر ان الحرّیۃ فی حال الاداء (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اس حال  
میں کہ تم مانتے ہو کہ آزادی ادا کی حالت ہی میں ہے پس اس صورت میں آزادی الف کی ادا پر موقوف رہے گی۔  
تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ جواب امر کا قائم مقام ہے گویا یہ کہا گیا کہ اَدِّ الی الفاء فصرّ حُرًّا (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا  
کر دے تو تو آزاد ہے۔ اور جو تھا جواب یہ ہے کہ حریت حال ادا کا نام ہے اور حال باعتبار معنی کے صفت ہے اور  
صفت موصوف پر مقدم نہیں ہوتی لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی۔

## تشریح

اور واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کے مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا، واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا، ادا کیے الفاوانت مجھے کہ مجھ کو ایک ہزار روپیہ اور تو آزاد ہے، اس صورت میں غلام روپیہ ادا کئے بغیر آزاد نہ ہو گا۔ لہذا اس مثال میں و انت مجھے میں واؤ عاطفہ نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جملہ خبریہ پر حملہ ثالثیہ کو معطوف کیا گیا ہے اور جب واؤ عاطفہ نہیں ہے تو اس واؤ کو مجازاً حال کیلئے مان لیا جائیگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ حال ذوالحال کے عامل کیلئے قید اور شرط کا درجہ رکھتا ہے لہذا غلام اسی وقت آزاد ہو گا جب وہ ایک ہزار روپیہ ادا کرے گا۔

اعتراض :- اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس مثال میں و انت مجھے حال ہے، ادا کیے الفاوانت میں نہیں ہے۔ اسلئے اگر ترکیب یہ قرار دی جائے کہ شرط ہے۔ و انت مجھے۔ اور ادا کیے الفاوانت اس کی جزا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ شرط پر جزا موقوف ہو اگر کرتی ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ غلام کی آزادی پر ایک ہزار کی ادائیگی موقوف قرار دی جائے جبکہ اوپر حکم اس کے برعکس دیا گیا ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف قرار دیا گیا ہے۔

جواب :- اس کلام میں قلب ہے معنی یہ کہ واؤ بظاہر و انت مجھے پر داخل ہے مگر باعتبار معنی کے واؤ ادا کیے پر داخل ہوا ہے۔ عبارت اصل میں اس طرح ہے کُنْ حُرّاً و انت مَوْءَدٌ لِلْأَنْفِ الْیَ، تو آزاد ہو جا تا اس حال میں کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر نیوالا ہو، لہذا اس طرح پر ایک ہزار روپیہ کا ادا کرنا آزادی کیلئے شرط ہو جائیگا اور غلام کا آزاد ہونا اس شرط کی جزا ہو جائے گی لہذا آزادی موقوف ہوگی ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی پر۔ مگر یہ صفت قلب بظاہر حال ظاہری کلام کے خلاف ہے اس لئے کسی قرینہ صارفہ کی ضرورت ہوگی تو قرینہ کیا ہے مقصود تکلم اور اس کا ارادہ اس کیلئے قرینہ قرار دیا جائے کیونکہ مقصود مولے کا اس کلام سے یہ ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ کی رقم لیکر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا اور تعلیق کلام میں اس کی جانب سے جائز مانی جاتی ہے جس کی جانب سے تنجیز درست ہوتی ہے معنی جو فوری طور پر کلام حکم کو واقع کر سکتا ہے وہ معلق کر کے بھی واقع کر سکتا ہے۔ اور اس جگہ صورت حال یہ ہے کہ مولیٰ کی وسعت میں تنجیز ادا نہیں ہے معنی مشکل اور مولیٰ اگر چاہے کہ تعلیق کے بغیر فوری طور پر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کر دی جائے تو اس کا اختیار مولے کو نہیں ہے تو پھر وہ ایک ہزار کی ادائیگی پر غلام کی آزادی کو معلق کس طرح کر سکتا ہے اس لئے کلام بھی لغو ہو جائے گا لہذا اس کلام کو بیکار ہونے سے بچانے کے لئے کیونکہ غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے چاہا گیا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور کسی چیز پر اس کی آزادی کو معلق بھی کر سکتا ہے اس کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

جواب :- اس قول میں قلب نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر قائم ہے البتہ اس کا قول و انت مجھے حال مقدر کے جنس میں سے ہے مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو تنجیزاً آزاد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی غلام کی جانب سے پائی جائے۔ اس کے بعد میری طرف سے اس کے حق میں آزادی کا حکم ہو

ٹھیک یہی استعمال باری تعالیٰ کے فرمان میں ہے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "فادخلوا خالدين" اس آیت میں دخول کا حکم خالدين (خلود ہمیشہ رہنا) کی قید کے ساتھ (بلکہ حال) کے ساتھ ہے یعنی اس میں ہم داخل ہو اس حال میں کہ تم اس میں ہمیشہ رہنے والے ہو۔ لہذا آقا کے قول کا صحیح مفہوم یہ ہوگا "اَدْرَاۤیَ الْاَلْفَا حَالٌ كَوْنُكَ اَنْ الْحَضَرِيَّةَ فِي حَالِ الْاَدَاۤءِ" (تو مجھ کو ہزار روپیہ پیش کر دے اس حال میں کہ آزادی بحالت اداء الف ہے) لہذا حال کو مقدر مان کر غلام کی آزادی الف کی ادائیگی پر موقوف ہوگی۔

﴿جواب ہے﴾ اور اس اعتراض کا ایک تیسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے۔ آقا کا قول "وَ اَنْتَ حُرٌّ" قائم مقام جواب اس پر ہے اور سمجھایا جائیگا کہ مولیٰ نے غلام سے یہ کہا ہے "اَدْرَاۤیَ الْاَلْفَا فَتَمُرَّ حُرًّا" (کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ دیدے اور پس تو آزاد ہو جائے گا)۔

اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس کا قول "وَ اَنْتَ حُرٌّ" "اَدْرَاۤیَ الْاَلْفَا" کا حال واقع ہے اور چونکہ حال معنی وصف ہوا کرتا ہے۔ لہذا حریت صفت اور ادا اس کا موصوف قرار دیا جائے۔ اور وصف اپنے موصوف سے پہلے نہیں آتا اس لئے ادا پر حریت مقدم نہ ہوگی۔ لہذا غلام ایک ہزار روپیہ کے ادائے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هَذَا اَيُّضًا اَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَ اَنْتَا اَخَرُهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّغَ عَلَيْهِ الْمَثَالُ الْمُخْتَلِفُ فِيهِ عَلَى مَا سَيَأْتِي وَ يَحْتَمِلُ اَنْ تَكُونَ اِلْمُجَانِبِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمَشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هَهُنَا وَ اِنْهَا هِيَ فِي مَجَرَّدِ الشُّبُوتِ وَ الْوُقُوعِ فَلَا تَحِبُّ بِهَا الْمَشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هَذَا طَالِقٌ تَلْثًا وَ هَذَا طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةَ وَ اَحَدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كِلَا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَتَا لَا تَقْتَضِي اَحَدُهُمَا الْاُخْرَى وَ الْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقِ الْكَلَامِ

## ترجمہ

اور واؤ کبھی جملہ کو عطف کر نیکی لئے آتا ہے۔ عطف علی الجملہ والی صورت صلاحیت رکھتی ہے کہ واؤ اپنی حقیقت پر ہو اور حال کے بیان سے اس کے بیان کو مؤخر کیا جبکہ حال مجازی معنی ہیں تاکہ صفت اس پر ایک مختلف فیہ مثال کی تفریع کریں جیسا کہ آئندہ آئے گی۔ اور احتمال ہے کہ عطف علی الجملہ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل حکم میں شرکت ہے اور وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ شرکت یہاں صرف وقوع اور ثبوت میں ہے پس حکم میں اس کے ذریعہ مشارکت واجب نہیں ہے جیسے اس کا قول "بُذِرَ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَ بُذِرَ طَالِقٌ" (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے) تو دوسری کو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر جملہ تام ہے دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف کا فائدہ صرف یہ ہے کہ سیاق کلام پایا جاتا ہے۔

## تشریح

اور واو کے معنی حقیقی یہ بھی ہیں کہ وہ عطف جملہ علی الجملہ پر دلالت کرتا ہے۔ شارح نے کہا: واو کے معنی معنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنی ممکن ہے حقیقی ہوں۔ مگر اس پر اعتراض ہو گا کہ جب یہ معنی واو کے حقیقی تھے تو اس کو مقدم کر کے بیان کرنا چاہیے تھا پہلے واو کے معنی حقیقی بیان کرتے۔ اس کے بعد مجازی معنی کا ذکر کرتے؟

**جواب :-** اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قاعدہ پر ایک ایسی مثال متفرع کرنا مقصود تھا جو فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ معنی معنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنی واو کے حقیقی نہ ہوں بلکہ مجازی ہوں کیونکہ واو ماطنہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہوں۔ جبکہ جملہ کا عطف جملہ پر کرنے میں حکم میں شرکت نہیں ہو کرتی۔ صرف ثبوت اور دفع میں شرکت ہو کرتی ہے اس لئے عطف جملہ علی الجملہ کے معنی واو کے مجازی ہونا چاہیے حقیقی نہیں ہونا چاہیے مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہندم طالق ثلاثا و ہندم طالق دین تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے، تو اول عورت پر تین اور دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے ان میں سے ہر ایک جملہ تام ہے۔ اس ایک کا دوسرے کے حکم میں شریک ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب جملہ تام ہے تو اس کو ماقبل کے جملہ میں عطف کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے لہذا عطف کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟

**جواب :-** ان دونوں جملوں میں عطف فقط سیاق کلام کی بنا پر کر دیا گیا ہے۔ صرف یہ مقصود ہے دونوں عورتوں کیلئے طلاق کا وقوع ثابت ہے کیونکہ اگر شوہر کا مقصود دونوں بیویوں کو تین طلاقیں میں شریک کرنا مقصود ہوتا تو وہ اس طرح کہتا ہندم طالق ثلاثا و ہندم طلاق دین تین طلاق والی ہے اور یہ بھی اور ایک جملہ میں ثلاثا کا ذکر کرنا اور دوسرے جملہ تامہ میں عدد کا ذکر کرنا اس کی علامت ہے کہ وہ دوسری کو ثلاثہ کے عدد کے ساتھ طلاق نہیں دے رہا ہے۔

وَكَذَا فِي تَوَلَّيْتُ طَلَّقْنِي وَكَذَا أَلِفٌ وَهَمْزٌ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَرْطُ الْوُجُوحِ عَلَيْهَا عِنْدَ  
أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ تَوَلَّيْتُ أَلِفٌ مَعْطُوفَةٌ عَلَى قَاسِقٍ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَقٌّ يَكُونُ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ  
الطَّلَاقِ أَنْ يَكُونَ بَلَاءً مَالٍ لَا نَشَاءُ أَنْ ذِكْرُ الْمَالِ سَبْغِي خُلْعًا وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِهَا  
وَلَيْسَ الْيَمِينُ مِنْ صَبْغِ الْوَعْدِ وَالسَّنْدُ بِحَقِّ يَكْزُمُ عَلَيْهَا وَفَاؤُهَا فَكَانَ لَعْنًا وَفِيهَا تَأْمِيلٌ  
وَقَالَ إِنَّهَا لِلْحَالِ فِيصِيرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْأَلِفُ بِعَيْنِ أَنْ عِنْدَ هَذَا الْوَاوِ لَيْسَتْ  
لِلْعَطْفِ كَمَا نَتَّعَدُ عِنْدَ كَابِلِ الْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فِيصِيرُ كَمَا أَتَى  
قَالَتُ طَلَّقْنِي وَالْحَالُ أَنْ لَكَ أَلِفٌ عَلَى فُلَانٍ قَالَ طَلَّقْتُ كَمَا أَنْ قَدْ بَدَلْتُ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ  
فَكَانَ مَعْنَاهُ وَضْعُهُ فِي مَعْنَى الْحُكْمِ فَيَجِبُ الْأَلِفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا.

## ترجمہ

اسی طرح عورت کے قول "طلقنی" و لک الف درہم" میں جب شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی شوہر کیلئے عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ عورت کا قول "ولک الف" مابقی پر عطف ہے حال کے لئے نہیں ہے تاکہ وہ شرط کا کام دے۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ بغیر مال کے دی جائے کیوں کہ طلاق میں اگر مال کا ذکر کر دیا گیا تو وہ خلع بن جاتی ہے اور شوہر کی جانب سے یمن۔ نیز یہ وعدہ اور نذر کے صیغے بھی نہیں ہیں تاکہ عورت پر اس کا پورا کرنا واجب ہو جائے لہذا لغو ہو گیا مگر اس میں تامل ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے۔ لہذا یہ قول شرط اور بدل بن جائے گا پس الف واجب ہو گا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں واؤ صاحبینؒ کے نزدیک عطف کے لئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تھا بلکہ حال کے لئے ہے اور حال اپنے عامل کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ عورت کہے "طلقنی" والحال ان لک الف اعلیٰ" پس جب شوہر نے طلاق کہہ دیا تو تقدیر عبارت یہ ہوگی "طلقْتُ بذلک الشرط" لہذا یہ معاوضہ بصورت خلع ہو جائے گا پس الف واجب ہوں گے اور طلاق بائن واقع ہوگی۔

## تشریح

قولہ کذا فی قولہ یا طلقنی ثلاثاً :- اسی طرح بیوی کا اپنے شوہر سے مطالبہ کرنا کہ مجھے تین طلاق دیدے اس حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار ہیں۔

اختلاف :- یہ ایک فقہی مسئلہ ہے جس میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اختلاف ہے صاحبینؒ نے اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا۔ یعنی معنی مجازی کا اعتبار کیا۔ اور امام صاحبؒ نے واؤ کو حقیقت پر محمول کیلئے اور اس قول کو عطف حملہ علی الجملہ کے قبیل سے مانا ہے اسلئے شوہر نے اگر طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کوئی رقم دینا واجب نہ ہو گا۔ اسلئے ولک الف درہم اس کے قول طلقنی پر معطوف ہے جس میں معطوف علیہ وانشاء ہے اور معطوف خبر ہے اور یہ عطف اچھا نہیں ہے۔ البتہ جائز ضرور ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل :- امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ برائے عطف ہے معنی واؤ عاطفہ ہے نہ کہ برائے حال تاکہ الف درہم کو وقوع طلاق کیلئے شرط مان لیا جائے۔ اس لئے دونوں جمع الگ الگ ہیں کیونکہ طلاق کی اصل تو یہ ہے کہ وہ زبان سے کہنے پر ہی واقع ہو جاتی ہے۔ وقوع طلاق کیلئے مال کی ضرورت نہیں ہے اور طلاق بشرط المال دیجائے تو اس طلاق کو امام صاحبؒ خلع سے تعبیر کرتے ہیں معنی وہ خلع ہوتی ہے نہ کہ طلاق اور اس باب معنی باب طلاق میں خلع معنی بدل خلع اور معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ حقیقت سے خارج ہے اور خلع شوہر کے حق میں یمن بن جاتا ہے کیونکہ اس نے وقوع طلاق کو ادائیگی پر مشروط اور معلق قرار دیا ہے اسی کو یمن کہتے ہیں۔

لہذا چونکہ اصل طلاق میں اس کا بلا مال ہونا ہے، معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے اور عوارض کی وجہ سے حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا کیونکہ کسی ضعیف کی رعایت پر قوی کو ترک کرنا درست نہیں ہے اس لئے شوہر کا قول طلقنی ولک الف درہم۔ اصل کی رعایت کر کے اس کو عطف کے لئے مانا گیا ہے اور طلاق کو بغیر مال کے واقع کیا گیا اور ولک الف درہم کو لغو قرار دیا گیا البتہ عورت پر ایک ہزار روپیہ واجب کرنے کی دوسری صورت ہے جو اس سے بالکل

جدگانہ ہے اور وہ یہ کہ ولک الف درہم کو وعدہ یا نذر پر محمول کر لیا جائے اور جس کا پورا کرنا عورت پر ضروری ہو لہذا ایک ہزار درہم بطور نذر یا وعدہ عورت پر واجب ہوں گے۔ مگر شارح نے اس تاویل کو پسند نہیں فرمایا اور کہا یہ کلام ولک الف درہم از قبیل وعدہ و نذر بھی نہیں کہ اس کو نذر پر محمول کر لیا جاتا اور عورت پر الف درہم ایفاء نذر کے بطور واجب قرار دیئے جاتیں اس وجہ سے کہ جب الفاظ وعدہ کے ہیں تو نذر کے طور پر ان کا پورا کرنا بھی عورت پر واجب نہیں ایک سوال :- اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ولک الف درہم عورت کا قتل اگر وعدہ یا نذر کا نہیں ہے لیکن عورت کی جانب سے شوہر کیلئے ایک ہزار درہم دینے کا اقرار تو ہے۔ اور فرمان رسول ہے ”والمیر یوخذ باقرارہ“ (آدی اپنے اقرار سے پکڑا اور گرفت میں لیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ ہر اس محلے کو برائے اقرار مان کر عورت پر ایفاء اقرار کے بطور ایک ہزار واجب کر دیئے جائیں ؟

جواب :- ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ طلاق دینے پر عورت کے ذمہ ایک ہزار درہم کا دینا واجب نہیں بلکہ بلا مال کے دینے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور جہاں تک اقرار کی بات ہے تو اگر اس کلام سے مفہوم مستدل ہوتا ہے تو ہم کو اس کا انکار بھی نہیں ہے۔

امام صاحب کی رائے پر ایک سوال :- ایک شخص نے کہا ”احتمل هذا الشئ من هذا الى مكان كذا اولك الف درہم“ دم اس چیز کو اس مقام سے فلاں مقام تک پہنچا دو اور تم کو ایک ہزار درہم ملیں گے، اس مثال میں داؤ کو حال کیلئے مانا گیا ہے اور الف درہم کی ادائیگی ضروری قرار دی گئی ہے۔ ٹھیک اسی پر عورت کے کلام طلقی ولک الف درہم کو بھی قیاس کر لینا چاہیئے اور داؤ کو برائے حال قرار دیدیا جائیئے۔

جواب :- جس مثال پر قیاس کیا گیا ہے جیسی مقیس علیہ ”احمل هذا الطعام الى بيتك“ اس کا تعلق اعارہ سے ہے جس کی حقیقت میں اجرت داخل ہے اسلئے کوئی اعارہ بغیر اجرت کے ذکر کئے ہوئے پورا نہیں ہو سکتا لیکن طلاق کی حقیقت پر مال داخل نہیں۔ بغیر مال اور بلا ذکر مال صرف مجرد طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ نفی مالی کیساتھ بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس لئے مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات نہیں ہے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے جو کہ غلط ہے۔

اس باری میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ طلقی ولک الف درہم میں داؤ برائے عطف نہیں ہے بلکہ داؤ برائے حال ہے اور قاعدہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے شرط اور قید ہو کر تسلسلے لہذا عورت کے قول کے معنی یہ لئے جائیں گے ”طلقنی والحال ان لك الف درہم علی“ یعنی بقول صاحبین عورت کے قول کے معنی ہیں تو مجھے طلاق دیدے۔ اس حال میں تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہے۔ یعنی شرط یہ ہے کہ میرے ذمہ ایک ہزار واجب ہیں۔ اور جب اس عورت کے مطالبہ کے جواب میں اس کے شوہر نے طلاق کہہ کر طلاق دیدی تو اس عبارت کا مطلب یہی لیا جائے کہ اس شرط کی بناء پر میں نے تجھ کو طلاق دیدی۔ لہذا یہ قول بمعنی خلع اور معاوضہ سمجھا جائیگا اس لئے کہ عورت کی جانب سے مطالبہ طلاق کا عام طور پر بالعوض ہوا کرتا ہے اور عوض دیکر اپنی جان کو شوہر سے چھڑا کر کرتی ہے اور بالعوض طلاق دینے جانے میں طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا عورت پر صاحبین کے

نزدیک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ أَيْ لِكُنِ الْمَعْطُوفِ مُوَصُولًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِّبًا لَهُ بِمَا مَعْلُومَةٍ فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوفُ عَنْ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَأَنْ لَطَفَ أَيْ قَلَّ ذَلِكَ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا يُدْرِكُ أَثَرُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا أَصْلًا كَانَ مَقَامُهُمَا تَأْتِسُغَمَلُ فِيهِ عِلْمُهُ مَعَ وَاطِّلاقُ التَّرَاخِي هُنَا بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ لَا الْأَصْطِلَاحِيَّةِ الَّتِي كَانَ مَعْنَى لَوْلَ شَيْءٌ فَإِذَا قَالُوا إِنَّ دَخَلَ هَذِهِ السَّاعَةَ اسْرَ فَمِنْ هَذِهِ السَّاعَةِ فَأَنْتَ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِاتِّسَاجٍ فَإِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّائِرَةَ يَنْ أَوْ دَخَلَتْ أَحَدَهُمَا فَقَطْ أَوْ دَخَلَتْ الْأُولَى بَعْدَ الثَّانِيَةِ أَوْ دَخَلَتْ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِاتِّسَاجٍ لَمْ تَطْلُقْ لِأَنَّ لَمْ يُوجَدْ الشَّرْطُ۔

## ترجمہ

اور فار و صل اور تعقیب کیلئے آتی ہے معنی اس لئے تاکہ معطوف معطوف علیہ سے متصل اور بلا مہلت واقع ہو۔ لہذا معطوف معطوف علیہ سے باعتبار زمانہ کے مؤخر ہوگا اگرچہ لطیف ہی کیوں نہ ہو یعنی بہت کم، یعنی وہ زمانہ اتنا معمولی ہوگا کہ اس کا ادراک نہ کیا جاسکے کیونکہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ ہوگا تو مقارن ہو جائیگا جس کیلئے کلمہ مع مستقل ہے اور تراخی کا اطلاق یہاں پر لغوی معنی کے لحاظ سے ہے، اصطلاحی لحاظ سے نہیں ہے جو کہ ثم کا مدلول ہے۔ پس جب شوہر نے بیوی سے کہا "اِنَّ دَخَلَ اِنْذَرُ الدَّارِ فَمِنْ هَذِهِ السَّاعَةِ فَطَالِقٌ" تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثانی گھر میں دخول پہلے گھر کے بعد بلا تاخیر پایا جائے۔ پس اگر عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہوئی یا صرف دونوں میں سے ایک گھر میں داخل ہوئی یا اولی گھر میں ثانی گھر کے بعد داخل ہوئی یا ثانی گھر میں اولی کے بعد داخل ہوئی مگر تاخیر سے داخل ہوئی تو مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

## تشریح

قوله الفاء للوصل والتعقيب الخ۔ فار و صل اور تعقیب کے لئے آتا ہے کیونکہ معطوف کلام میں معطوف علیہ کے ساتھ موصول اور ملا ہوا ہوتا ہے اور عطف کی بنا پر اس کے متصل بلا تاخیر بعد میں مذکور ہوتا ہے۔ وصل کے معنی ہیں معطوف علیہ اور معطوف دونوں وقوع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے

ملے ہوئے ہوں، متصل ہوں۔

تعقیب اور عطف مع التعقب کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف بلا کسی تاخیر کے اس کے بعد مذکور ہو یا واقع ہو۔ حاصل کلام یہ ہے کہ فار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ سے متصل ہو اور بعد میں واقع ہو اور تاخیر نہ ہوگا یا معطوف کا زمانہ وقوع قدرے تاخیر سے ہوگا اگر اتنا مؤخر ہو کہ اس کا احساس نہ کیا جاسکے۔ فار کے مدلول میں تراخی کیوں؟ کلمہ فار تاخیر مع وصل بالافادہ دیگر تراخی مع الوصل پر کیوں دلالت کرتا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ جب معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فاصلہ بالکل نہ ہو اور دونوں ایک دوسرے سے

متصل ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک دوسرے کے مقارن ہو۔ یعنی مقارنت پائی جائے گی جبکہ کلمہ مع اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ نو کہ فار اس لئے مع اور فار دونوں کلمات کے مدلولات پر فرق کو پائی رکھنے کے لئے ضرورت پیش آئی کہ ان کے معانی میں متغیر اس فرق رکھا جائے اور کہا جائے کہ کلمہ فار میں معطوف علیہ سے اس کا معطوف کسی مہلت کے بغیر صرف زمانہ کے لحاظ سے مؤخر ہو گا مگر اس سے ملا ہوا زمانہ پایا جائے گا۔

تراخی کا اطلاق :- اس عبارت میں مصنف نے ایک مقدار سوال کو حل کیا ہے۔ جب معطوف مؤخر اور معطوف علیہ اس پر مقدم ہو گا تو یہ تاخیر اور تراخی ہے۔ تو یہ معنی کلمہ ثم کے مدلول ہیں یعنی کلمہ ثم تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے کلمہ فار اس کیلئے موضوع نہیں ہے اس لئے فی تراخی المعطوف عن المعطوف علیہ مصنف کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب :- فار کے بیان میں تراخی کے لغوی معنی مراد ہیں۔ یعنی تاخیر بغیر مہلت کے۔ جبکہ کلمہ ثم دلالت کرتا ہے تراخی مع المہلت پر یعنی ثم کے معنی تاخیر کے ہیں اور اس پر زمانہ کے لحاظ سے تاخیر پائی جاتی ہے لہذا دونوں کے معنی جدا جدا ہو گئے تو اعتراض بے معنی ہو کر رہ گیا۔

ما تن کا قول کلمہ فار کی مثال میں "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت جالط" تو اگر اس گھر میں داخل ہوئی پس اس گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے، یعنی پہلے اس گھر میں پھر اس کے بعد دوسرے والے اس گھر میں داخل ہوئی تو مجھے طلاق ہے۔

اس مثال میں وقوع طلاق کے لئے شرط یہ قرار پائیگی کہ سبوی جس سے مذکورہ بالا کلام شوہر نے کہا ہے اولاً پہلے گھر میں پھر بلا تاخیر مجدد میں دوسرے گھر میں داخل ہو تب طلاق واقع ہوگی۔ پس عورت اگر ان دونوں گھروں میں سے کسی میں بھی داخل نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ شرط نہیں پائی گئی۔ یا پھر اول گھر میں بعد میں اور دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی یعنی جس نے داخل ہوئے وقت شوہر کی بیان کردہ ترتیب کے برعکس کیا تو چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ یا صرف ایک ہی گھر میں داخل ہوئی خواہ پہلے والے گھر میں یا بعد والے گھر میں تو بھی شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَلْتَسْتَعْمِلْ فِي أَحْكَامِ الْعِلْكِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ وَالْأَحْكَامُ تَعْقِيبُ الْعِلْكِ وَتَأْتِيَتْ عَلَيْهِمَا بِالذَّاتِ وَأَنْ كَانَتْ مَقَامًا تَتْلُوهُمَا بِالزَّمَانِ فَإِذَا قَالَ بَعَثَ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدُ بَكْنٍ أَوْ قَالَ الْخَيْرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ أَيْ قَبْلَتْ تَحْرِيْرُهُ لِذَلِكَ رَتَّبَ الْأَعْتَاقَ عَلَى الْإِجَابِ وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثَبُوتِ الْقَبُولِ بِطَرِيقِ الْأَقْضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ فَيَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِنْجَابًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِجَابِ وَأَنْ يَكُونَ انْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْأَعْتَاقُ بِالشَّقِّ



## ترجمہ

اور فاء احکام میں بطور علت کے استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے۔ اور احکام علتوں کے بعد ہوا کرتا ہے اور یہ علتوں پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ بالزمان احکام علت سے متصل ہی کیوں نہ ہوں۔ پس جب کسی شخص نے کہا ”بعث منک ہذا العبد کذا“ (میں نے یہ غلام تجھے اتنے میں بچپان اور دوسرا تجھے ”فہو حر“ (پس وہ آزاد ہے) تو مطلب یہ ہے کہ میں نے بیع کو قبول کر لیا پھر آزاد کر دیا۔ کیونکہ قائل نے اعتاق کو ایجاب پر مرتب کیا ہے اور اعتاق مرتب نہیں ہو سکتا لیکن قبول بیع کے ثابت ہو جانے کے بعد اقتضاء کے طور پر۔ اور اگر قائل نے ”فہو حر“ یا ”فہو حر“ کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا۔ پس احتمال ہے کہ قائل اس حریت کی خبر دے رہا ہے جو ایجاب بیع سے پہلے ثابت ہو چکی ہے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ قبول بیع کے بعد حریت کا انشاء مقصود ہو لہذا شک کی وجہ سے قبول بیع یا اعتاق عید ثابت نہ ہوگا۔

## تشریح

قولہ ”وَلتستعمل فی الاحکام الحلال“ اور کلمہ فاء احکام اور علتوں کے مواقع میں استعمال کیا جاتا ہے معنی کلمہ فاء علت کے معنی بھی ادا کرتا ہے اور علت کے معنی فاء کے حقیقی ہیں مجازی نہیں ہیں کیونکہ اس کی اصل تعقیب ہے یعنی بعد میں ہونا۔ اور حکم ہمیشہ علت کے بعد ہوا کرتا ہے اور علت پر مرتب ہوتا ہے۔ تو حکم اپنی علت کے ساتھ باعتبار زمانہ متصل اور مقارن ہوا کرتا ہے، مؤخر نہیں ہوتا مگر اس اتصال اور مقارنت کے باوجود چونکہ حکم اپنی علت کے بعد میں واقع ہوتا ہے۔ ادھر فاء میں تعقیب اور تقدیر پر دلالت کرنا ہی معنی فاء جس کلمہ پر داخل ہوگا وہ بعد میں پایا جائے گا اس لئے حکم پر فاء کو داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے کسی نے کہا ”بعث منک ہذا العبد کذا“ غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اس غلام کو تیرے ہاتھ اتنی رقم کے بدلے فروخت کر دیا۔ یہ سنکر اس شخص نے کہا ”فہو حر“ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس قول کو فقہار نے بیع کے قبول کو فی الفاظ قرار دیا ہے جس کی صورت فقہار نے یہ بیان کی ہے۔ مخاطب نے پہلے بیع کو قبول کیا اور غلام مذکور کو مذکورہ قیمت کے مطابق خرید لیا اور جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا اور مخاطب معنی خریدنی والا اس غلام کا مالک ہو گیا تو اس نے اپنے مملوک غلام کو کہا پس تو آزاد ہے۔

دلیل اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس شخص نے غلام کے آزاد کر نیکیو بالغ کے ایجاب کے بعد کہل ہے جبکہ غلام کا آزاد کرنا قبول بیع کے بغیر مرتب نہیں ہو سکتا یعنی پہلے قبول بیع ہو پھر اس پر آزادی غلام مرتب ہو لہذا اس شخص کا ایجاب کی جگہ ”فہو حر“ کہنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کر لیا اس کے بعد جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا تب اس کے بعد اس نے غلام کو آزاد کیا ہے اس جگہ قبول بیع الفاظ مذکور نہیں ہیں مگر قبول کو مقدر ملنے بغیر ”فہو حر“ اس پر مرتب نہیں ہو سکتا۔ اس ضرورت سے بطور اقتضاء قبول بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔

”فہو حر“ ”وہ حر“ الخ۔ اور اگر اس شخص نے ”فہو حر“ کہنے کے بجائے صرف ”فہو حر“ کہا۔ یا ”فہو حر“ کہا تو اس کلام کو قبول بیع میں شمار نہ کیا جائے گا اور ”فہو حر“ کہنے سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

دلیل اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ ”فہو حر“ یا ”فہو حر“ کا ماقبل سے کیا تعلق ہے یہ ماقبل پر مرتب اور متفرع

ہے یا اس کا حال ہے یا جملہ مستانفہ ہے کیونکہ ایک ترجمہ یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد ہے۔ لہذا اس کو فروخت کرنا جائز کیسے ہوگا۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس کلام میں اس شخص نے پہلے قبول کرنے کے بعد حریت کو نافذ کرنا چاہا ہو یعنی انشاء پر حریت کا۔ اول تفسیر کی بنا پر قبول بیع نہ ہوگا اور جب قبول بیع نہ ہوگا تو آزادی اس پر مرتب نہ ہوگی لہذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا قول قبول بیع شمار ہوگا اور غلام بھی آزاد ہو جائیگا لہذا اس کلام پر قبول بیع مان کر غلام کو آزاد قرار دیا جائے یا جملہ مستانفہ مان کر غلام کو آزاد نہ مانا جائے۔ دونوں کا احتمال ہے اس لئے شک و تعلق ہو گیا اور بوجہ شک نہ بیع قبول ہوتی نہ آزادی ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے نہ تو حریت کہنے کے بجائے ہو حریت کہنا یا نہ تو حریت کہنے سے نہ بیع کے قبول کرنا حکم دیا جائیگا نہ ہی غلام کے آزاد ہونا حکم دیا جائے گا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كُنْتَ مِمَّا تَدْوَمُ فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحَكْمِ كَمَا كُنْتَ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحَكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِي كَانَ مَذْلُولَ الْفَاءِ وَإِنْ لَمْ يَشْرُطِ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْصُلُ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَقْدُمُ الْحَكْمَ فَلِكَيْفَ تَكُونُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهَذَا كَمَا يَقَالُ أَيْشِيُّ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ فَإِنَّ إِيَّانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آتِيًا لَكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقَى إِلَى مَدَّةٍ فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبَشَارَةِ وَالْحَقُّ عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهَذَا أَمَّا شَرْطُهُ فَخَرُّ الْإِسْلَامِ احْتِيَاطًا مَعَ التَّعْقِيبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ إِذَا كُنْتَ عَلَيَّ غَايَةِ لَيْكُونَ وَجُودَهَا مَوْخَرًا عَنِ الْمَعْلُولِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ وَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ

## ترجمہ

اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتا ہے جبکہ علل ان چیزوں میں سے ہوں جو دائم رہتی ہوں لہذا علت حکم کے بعد بھی پائی جائے گی جس طرح کہ حکم سے پہلے موجود تھی پس تعقیب حاصل ہو جائے گی جو کہ فاء کا مدلول ہے اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہوتا تو فاء کا داخل ہونا حکم پر مستحسن نہ ہوتا کیونکہ علت حکم سے مقدم ہوتی ہے پس فاء کا محل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی مصیبت میں گرفتار سے کہا جاتا ہے اشرقت ذاک الغوث (تجھے بشارت ہو کیونکہ تیرے پاس فریاد سننے والا آگیا) کیونکہ غوث کا آنا اگرچہ آتی ہے مگر اس کی ذات دائمی ہے جو ایک مدت تک باقی رہے گی۔ لہذا غوث کی ذات بشارت سے مقدم ہوگی اور اس سے لاحق ہوگی۔ لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے پس اس پر فاء داخل ہو جائیگی۔ امام فخر الاسلام نے یہ شرط لگائی ہے تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہوں نیک حیل بن جائے۔ اور صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فاء علت پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت علت غائی ہو تاکہ علت کا وجود متعلول سے مؤخر ہو جائے پس تعقیب کے معنی متحقق ہو جائینگے مگر اس میں کلام طوالت طلب ہے۔

# تشریح

کلمہ فار کے دخول کے سلسلہ میں مصنف نے فرمایا کہ کلمہ فار کبھی کبھی علت پر داخل ہوتا ہے مگر اس کی شرط یہ ہے کہ علت کوئی ایسی چیز ہو جس میں دوام پایا جاتا ہو۔

دوام : وہ شے ہے جس کی ماضی میں کوئی ابتداء نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے ہو۔ اور مستقبل میں کوئی انتہاء نہ ہو یعنی کبھی وہ ختم نہ ہو۔ بالابتداء لہذا نہایت لہذا دوام لہذا۔ جس کی کوئی ابتداء اور انتہاء نہ ہو تو وہ چیز دائمی کہلاتی ہے۔ علت کیلئے دوام شرط ہے کیونکہ جس طرح علت دائمی ہونی چاہیے وہی وجہ سے معلول اور حکم سے پہلے پائی جاتی ہے اسی طرح معلول اور حکم کے وجود کے بعد بھی پائی جائے گی۔ اور جب حکم کے بعد بھی علت پائی جائے گی تو بعدیت کی بنا پر اس میں تعقیب کے معنی پیدا ہو گئے کیونکہ فار تعقیب کیلئے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر کلمہ فار داخل ہو تو وہ کلمہ بعد میں اور مؤخر ہو گا جبکہ علت اپنے حکم سے مؤخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علت مؤثر اور حکم اس مؤثر کا اثر ہو کر تا ہے۔ مؤثر پہلے اور اثر اس کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا علت پہلے اور حکم اس کے بعد میں ہو گا اسلئے علت پر فار اس طرح داخل ہو سکتی ہے اور علت پر فار کا داخل ہونا ایسا ہی ہے جیسے اس مثال میں فار کو داخل کیا گیا ہے۔ مثال ابشر فقد آتاک الغوث (خوش ہو جا اسلئے کہ تیرے پاس مددگار آ گئے) اس مثال کا محل وقوع یہ ہے کہ ایک شخص نہایت تنگی پریشانی میں مبتلا ہو نیکی بنا پر پریشان ہے، یا کسی ظالم کے ظلم سے سخت ضیق میں مبتلا ہے ایسے میں کسی نے اس مظلوم اور پریشان شخص کو خوش خبر دی کہ خوش ہو جا کہ تیرا مددگار آ گیا۔

اس مثال میں مددگار کا آنا ایک وقتی چیز ہے مگر نفس مددگار وقتی نہیں ہے وہ جس طرح آنے سے پہلے موجود تھا اسی طرح آنے کے بعد بھی موجود رہے گا اسی بنا پر اس کو علت قرار دینا درست ہو گیا اور فار تعقیب کا لانا درست ہو گیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب : غوث کی آمد اس مثال میں دائمی نہیں بلکہ آنی اور وقتی ہے اور اس کا جو فاعل ہے یعنی مددگار نوالے کی ذات تو وہ اگرچہ دائمی ہے جو علت سے پہلے اور بعد میں موجود ہے مگر وہ فار کا مدخل نہیں ہے۔ فار کا مدخل تو اس کا مددگار ہونا ہے جو ذات کا ایک وصف ہے۔

جواب : اس جگہ مددگار (غوث) کی آمد سے مراد غوث کا وجود ہی ہے اور وہ دائمی ہے۔ یعنی وجود غوث دائمی ہی اس لئے معلوم ہو کہ فار کا مدخل دائم ہے اور جب اس کا مدخل دائم ہے تو اس پر اب کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فار کا برائے علت ہونا : علت کا دائمی ہونا فار کا مدخل ہونے کیلئے شرط قرار دینا تاکہ اس کے اندر بعدیت اور تعقیب کے معنی پیدا ہو جائیں یہ شرط جمہور کی طرف سے نہیں۔ صرف علامہ فخر الاسلام لے لگائی ہے۔ دوسرے علماء اصول مثلاً صاحب توضیح وغیرہ نے تو یہ کہا ہے کہ فار علت پر جب داخل ہو گا کہ فار کا مدخل علت۔ علت غائی ہو۔ اس لئے کہ غایت مقصد سے پہلے ہو کرتی ہے۔ لہذا جہاں علت غائی معلول سے مؤخر ہو تو علت غائی پر فار کا داخل ہونا بھی درست ہے مگر یہ ایک طویل بحث ہے جس کو ہم نے دوسری کتاب میں بیان کیا ہے۔ وہاں اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اقسام علت :- علت کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ علت فاعلی - ۲۔ علت مادی - ۳۔ علت صوری - ۴۔ علت غائی -  
 علت فاعلی :- وہ علت ہے جس سے فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اور علت مادی وہ علت ہے جس سے وہ شے مرکب ہوتی ہے  
 اور اسی وجہ سے وہ شئی بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ علت ہے جو شئی کا بالفعل وجود ثابت کرتی ہے اور وہ علت  
 مادی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ علت غائی وہ علت کہلاتی ہے جو کسی فاعل کو فعل کے انجام دینے اور مادے کو شکل  
 کرنے پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے۔ جیسے میز کے لئے لکڑی، بنا نیوالا برہمن، اور پھر اس کی شکل و صورت، اور اس  
 کے بعد آخر اس پر سامان کتابیں دوا وغیرہ ضرورت کا سامان رکھنا۔

قوله ادرا إلى الفافانت حرأى أدرا إلى الفافانت حرأى فالحركة دائمة الوجود  
 حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعدا لا إلى مدأ فلا تتوقف على اداء الالف بن يكون  
 حرأى ويصير الالف دينا عليه فان قيل ليراجع ان يكون تقديرا ان أدبت فانت حرأى  
 فيصير حرأى بالامر وتتوقف الحركة على الاداء وتتحقق معنى التعقيب بلا تكلف أوجب بأن  
 الامرانما يتحقق الجواب بتقدير كماله ان كلمة ان انما تجعل الماضي والجمله الاسمية  
 بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة أما اذا كانت مقدرا فلا تبع لهما بمعنى المستقبل  
 فلا يقال اشتبهت كرمك أو أنت مكرم.

## ترجمہ

جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے "ادرا إلى الفافانت حرأى" (ایک ہزار قم مجھے ادا کر دو کیونکہ تم آزاد ہو)  
 تو اس وقت غلام فوراً آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ حریت کا وجود دائمی ہے اس لئے کہ ادائیگی الف سے پہلے  
 موجود ہے۔ اور ادائیگی کے بعد بھی ایک عرصہ تک باقی رہے گی لہذا ادائیگی الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے  
 گا اور الف اس کے ذمہ قرض ہوں گے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ مذکورہ عبارت کی اصل اس  
 طرح ہو "ان ادبت فانت حرأى" (اگر تو نے ادا کر دیا تو آزاد ہے) تو فانت حرأى امر کا جواب ہو جائے اور حریت  
 ادائیگی پر موقوف ہو جائے گی اور بلا تکلف تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے  
 کہ امر جواب کا متحقق ہوتا ہے کلمہ ان کے مقدر ہونے کی صورت میں اور کلمہ ان ماضی اور ان جملہ اسمیہ کو مستقبل کے  
 معنی میں اس صورت میں تبدیل کرتا ہے جبکہ کلام میں ظاہر ہو۔ اور بہر حال جب ان مقدر ہو تو دونوں کو مستقبل کے  
 معنی میں تبدیل نہیں کرتا۔ پس انتنی اگر متکلم ادانت مكرم نہیں بولا جاتا۔

## تشریح

فار کا علت پر داخل ہونا :- اس کی مثال آقائے اپنے غلام سے کہا "ادرا إلى الفافانت حرأى"  
 یعنی تو مجھے ایک ہزار دیسے پس تو آزاد ہے۔ اس مثال کے اصل معنی یہ ہیں جس پر استدلال  
 کی بنیاد ہے کہ ادرا إلى الفافانت حرأى مجھے ایک ہزار دیسے اس وجہ سے کہ تو آزاد ہے۔ تو اس قول

کی بنا پر غلام تو اسی وقت فوراً ہی آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ غلام کی آزادی معنی حریت کا وجود داتی ہے۔ وہ غلام کے آزاد کرنے اور بعد دونوں زمانوں میں موجود ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس مثال میں ذات حرّۃ علت ہے اور ہزار کا ادا کرنا اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی البتہ معلول اپنی علت پر موقوف ہو کر تسلسلے اس لئے اس مثال میں حریت موقوف نہ ہوگی الف کی ادائیگی پر بلکہ حکم یہ ہوگا کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے اور ہزار روپیہ کی ادائیگی اس غلام کے ذمہ قرض ہے جس کو بعد میں ادا کریگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب :- اگر مولیٰ کے قول "وَأَنْتَ حُرٌّ" کو اِدّٰی الامر کا جواب مان لیا جائے اور اس طرح اس قول کی تفسیر کی جائے کہ تو ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔ عربی میں پھر اس عبارت کو اس طرح پر کہا جائے گا کہ "إِنْ أَذَيْتَ إِلَى الْفَأْنْتِ حُرٌّ" (اگر تو نے ایک ہزار ادا کر دیے تو پھر تو آزاد ہے) ظاہر ہے عبارت کی تفسیر کی بنا پر غلام کا آزاد ہونا الف کی ادائیگی پر موقوف رہے گا۔ اور فار کے حقیقی معنی یعنی تعقیب کے معنی بھی درست ہو جائیں گے۔ جواب :- مولیٰ کے قول "فَأَنْتَ حُرٌّ" کو جواب امر اسی وقت قرار دیا جاسکتا ہے جب جواب امر مستقبل کے معنی دے رہا ہو۔ اور امر کیلئے جواب کا لانا اسی وقت ضروری ہوتا ہے جب کلمہ "إِنْ" شرطیہ کو محذوف مانیں۔ کیونکہ ان شرطیہ ماضی کو بھی اور جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں تبدیل کر دیتا ہے مگر شرطیہ ہے کہ ان شرطیہ لفظوں میں موجود ہو اور مقدر نہ ہونے کی صورت میں ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں تبدیل نہیں کرتا۔ مثال جیسے "إِنْ تَأْتِنِ الْكَرْمُكَ" اگر تو میرے پاس آئیگا تو میں تیرا کرام کروں گا۔ دوسری مثال "إِنْ تَأْتِنِ فَأَنْتَ مَكْرُمٌ"۔ اگر تو میرے پاس آئے گا تو پس مکرم ہوگا، تیرا اعزاز و کرام کیا جائے گا کہنا تو ادنیٰ رو سے درست نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے "اِنْتِنِ الْكَرْمُكَ" تو میرے پاس آئیگا تو تیرا کرام کروں گا۔

اور مذکورہ بالا مثال میں مولیٰ کے قول میں "إِنْ" لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا اس لئے "فَأَنْتَ حُرٌّ" کو محذوف "إِنْ" شرطیہ مستقبل کے معنی میں تبدیل نہ کریگا کیونکہ انت حرّۃ جملہ اسمیہ ہے لہذا اس کو تو جواب امر بھی نہیں کہا جاسکتا اس لئے جواب امر کیلئے مستقبل کا ہونا ضروری ہے۔

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِي قَوْلِهِ لَمْ عَلَىٰ دَرَاهِمٍ فِدَاهِمٌ حَتَّىٰ لَوْ مِمَّا دَرَاهِمًا بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ فِدَاهِمٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ إِذْ التَّعْقِيبُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَعْرَاضِ دُونَ الْأَحْيَانِ وَالْأَمْرُ هُمْ عَيْنٌ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ إِلَّا بِسَبَبِ الْوَجوبِ فِي الذَّمِّ وَالْحَالِ إِنَّكُمْ لَمْ يَبْدَأُوا سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكْلِيمِ بِالْأَمْرِ هُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ وَجوبٌ هَذَا عَقِيبُ الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِيلَوْ مِمَّا دَرَاهِمًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمَّ مَعْنَى الْفَاءِ جَعَلَ تَأْكِيدَ الْمَاقِبِلَةِ كَمَا تَقِيلُ فَهُوَ دَرَاهِمٌ فِيلَوْ مِمَّا دَرَاهِمٌ وَاحِدٌ

## ترجمہ

اور کلمہ فاعل اقرار کر نوالے کے قول لہ علیٰ درہم درہم میں واؤ کے معنی میں استعارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس پر دو درہم لازم ہیں۔ یہاں پر فار کے معنی مجازی کا بیان ہے۔ اس کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد۔ کیونکہ فار اس کے قول درہم میں تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ تعقیب عرض میں ہوا کرتی ہے اعیان میں نہیں ہوتی۔ اور درہم میں ہے اس میں تعقیب نہیں پائی جاتی لیکن ذمہ میں وجوب کے لحاظ سے۔ اور حال یہ ہے کہ درہم کا تکلم کر نیکی کے بعد دوسرے سب کو اختیار نہیں کیا ہے تاکہ ثانی کا وجوب اول درہم کے بعد ہو جائے۔ لہذا ضروری ہے کہ فار یہاں پر واؤ کے معنی میں ہو پس اس کے ذمہ دو درہم لازم ہوں گے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ چونکہ یہاں فار کے معنی درست نہیں ہیں لہذا اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا لہ علیٰ درہم درہم پس اقرار کر نوالے کو ایک درہم دینا پڑیگا۔

## تشریح

اور کلمہ فار کبھی واؤ کے معنی میں مستعار لے لیا جاتا ہے۔ یہاں سے فار کے مجازی معنی کو بیان کیا جا رہا ہے اسلئے فرمایا کلمہ فار کبھی واؤ کے معنی میں استعارہ کیا جاتا ہے، مجاز واؤ کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا لہ علیٰ درہم درہم دغلاں کا میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم، تو یہ فار واؤ کے معنی میں لیا جاتا ہے اور اقرار کر نوالے پر دو درہم واجب ہوں گے اسلئے اس مثال میں فار کا برائے تعقیب ہونا درست نہیں کیونکہ تعقیب اعراف میں ہوتی ہے جو اہر اور اعیان میں تعقیب نہیں ہوتی۔ البتہ وجوب ذمہ کو اصل قرار دیا جائے۔ یہ معنوی چیز ہے، عرض ہے۔ اسلئے اس میں تعقیب ہو سکتی ہے۔

مگر اقرار کر نوالے نے درہم کہنے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ذکر نہیں کیا تاکہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب مانا جائے اسلئے کلمہ فار کا تعقیب کیلئے ہونا صحیح نہیں۔ اور جب کلمہ اپنے حقیقی معنی یعنی تعقیب پر دلالت نہ کریگا تو اس کے مجازی معنی لئے جائیں گے۔ تو اب تقدیر عبارت یہ ہوگی لہ علیٰ درہم درہم، دغلاں کہلئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم ہے۔ اور یہ واؤ برائے عطف ہو گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ اقرار کر نوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

امام شافعی کی رائے :- اس بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ کلمہ فاعل واجب برائے تعقیب معنی حقیقی معنی میں نہیں ہے تو اس کے مجازی معنی لینے کے بجائے تاکید کیلئے مان لیا جائے تو گویا امام شافعی کے بقول اصل عبارت اس طرح ہے لہ علیٰ درہم درہم (اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے پس وہ ایک درہم ہے) دوسرا جملہ اول کی تاکید ہے۔ اس صورت میں اقرار کر نوالے پر صرف ایک درہم واجب ہو گا دو درہم واجب نہ ہوں گے۔ راجح قول احناف کا ہے :- بقول امام شافعی اس کلام میں مبتدا یعنی کلمہ ہو مقدر ہے اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام پر مجاز ہو گا اور فار مجاز واؤ کے معنی میں ہو گا اور جب دونوں احتمال ہوں۔ یعنی مجاز کا ہونا یا محذوف ہونا تو ایسے موقع پر مجاز پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ اس وجہ سے مجاز میں ابہام معمولی ہوتا ہے اور محذوف میں ابہام زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مجاز میں ابہام صرف معنی میں پایا جاتا ہے لفظ میں

ابہام نہیں ہوتا جبکہ محذوف میں ابہام معنی میں بھی ہوتا ہے اور لفظوں میں بھی ابہام ہوتا ہے۔  
احناف کے قول کے راجح ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے قول کے مطابق تکلم کا مذکورہ قول  
فدرہم دوسرا جملہ ہے جو تاہم اس پر دال ہے اور امام شافعی کے نزدیک جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کی تائید  
ہے۔ جدید افادہ پر مشتمل نہیں ہے۔

وَشَمَّ لِلتَّرَاخِي بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ شَمَّ اسْتَأْنَفَ فَاذًا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ شَمَّ طَالِقٌ فَكَانَتْ سَكْتٌ  
عَلَى قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ شَمَّ طَالِقٌ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِي أَيْ فِي التَّكْلِيمِ  
وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ التَّرَاخِيَّ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ مَمْتَنِعٌ  
فِي الْإِنشَاءِ ابْتِغَاءً عَنِ الْحُكْمِ مُتَرَاخِيًا كَمَا أَنَّ التَّكْلِيمَ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيمًا وَعِنْدَ هَؤُلَاءِ  
التَّرَاخِيُّ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ اللَّفْظَ مَوْصُولٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ  
لَا يَجْعَلُهُ مَعَ الْإِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوَّلُ هُوَ التَّرَاخِيُّ فِي الْحُكْمِ فَقَطْ -

## ترجمہ

اور ثم تراخی کیلئے ہے اس درجہ میں کہ تکلم نے سکوت اختیار کیا پھر اس کے بعد کلام شروع کیا  
پس جب اس نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا وہ انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا اور اس کے  
بعد کہا ثم طالق۔ یہ معنی تراخی میں کامل ہیں جو تکلم اور حکم دونوں میں موجود ہے یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ کیوں  
کہ انشاءات میں تکلم میں وصل کے ساتھ حکم میں تراخی مستحق اور محال ہے۔ پس جب حکم میں تراخی ہے تو تکلم میں بھی  
تقدیر تراخی ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک تراخی حکم میں ہوتی ہے تکلم میں وصل کے ساتھ ظاہر پر عمل کرتے  
ہوئے کیوں کہ ظاہری لفظ اول کے ساتھ ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا  
لہذا اولیٰ ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

## تشریح

قوله وشم للتراخی الی۔ حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ثم بھی ہے۔ جو اپنے معطوف ہو کر معطوف  
علیہ سے مؤخر کرنے پر دالت کرتا ہے معنی پہلے معطوف علیہ کا صدور ہوتا ہے پھر کچھ دیر کے  
بعد معطوف کا صدور ہوتا ہے۔ جیسے جارنی زید ثم عمرو دیرے پاس پہلے زید آیا اس کے متوڑی

دیر بعد عمرو آیا،  
ثم کے تراخی کیلئے انہی فقہی مثال۔ ایک شخص نے کہا انت طالق ثم طالق تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے،  
تو اس قول کا شریعت میں یہ مطلب بیان کیا گیا ہے کہ شوہر نے انت طالق کہا پھر کچھ دیر گزارا اور متوڑی دیر گذر  
جانے کے بعد پھر کہا ثم طالق پھر تو طلاق والی ہے۔  
تراخی کا کامل درجہ۔ شارح کے نزدیک تراخی میں کامل درجہ تو یہی ہے کہ تکلم اور حکم کے اندر تراخی پائی

جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف تکلم میں بھی مؤخر ہو اور حکم کے اندر بھی تاخیر سے پایا جائے۔ چنانچہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ کا مسلک یہی ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ تکلم میں وصل ہو مگر حکم میں تاخیر پائی جائے تو کلام انشا میں یہ منع ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ ملت پائی جائے اور معطوف اور حکم نہ پایا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کلمہ ثم کو تکلم اور حکم دونوں میں ہی تاخیر کیلئے آنا چاہئے۔ اس لئے وجہ حکم مؤخر ہوگا تو تقدیر اس کی ملت معنی تکلم کو بھی مؤخر آنا جائے گا۔ گویا شوہر نے معطوف علیہ کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تنویری دیر کے بعد حکم کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تنویری دیر کے بعد حکم کا تکلم کیا معنی معطوف کا۔

دلیل ثانی :- کلمہ ثم مطلقاً تراخی کیلئے آتا ہے اور مطلق سے ہمیشہ فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور اس میں کامل فرد یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں ہی میں تاخیر پائی جائے کیونکہ اگر فرض کیجئے حکم میں تراخی پائی جائے اور تکلم کے اندر تراخی نہ پائی جائے تو لازم آئے گا کہ من وجہ تراخی پائی جائے حالانکہ من وجہ تراخی نہیں پائی جاتی۔ صاحبین کا مسلک :- ان کے نزدیک ثم کے ذریعہ صرف حکم کے اندر تراخی ہو کرتی ہے، تکلم میں تراخی نہیں ہوتی تکلم میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ صاحبین کی دلیل :- انہوں نے لفظ کے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر میں معطوف علیہ کے ساتھ اس کا معطوف ملا ہوا ہوتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان فصل کر دیا جائے تو قاعدہ ہے کہ انفصال معطوف علیہ اور معطوف کے ساتھ عطف جائز نہیں لہذا معلوم ہوا کہ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی پائی جائے گی، تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

وَمَثَرُهُ هَذَا الْخِلَافُ مَا بَيَّنَّا بِقَوْلِهِ حَقٌّ إِنْ قَالَ لَغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ  
ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارُ فَعِنْدَ الْإِقَامِ الْأَوَّلِ وَيَلْغُو مَا بَعْدَهُ لِأَنَّ التَّرَاخِيَّ لِمَا كَانَ  
فِي التَّكْلِيمِ فَكَانَتْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ بِرَفْعِهِ هَذَا الطَّلَاقَ وَلَمْ يَبْقَ مَعْلَاً  
لِمَا بَعْدَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوعَةٍ فَيَلْغُو وَهَذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ -

ترجمہ

اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول میں بیان فرمایا ہے حتیٰ اذا قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثم طالق ثم طالق۔ اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تراخی جب تکلم میں ہوئی تو گویا اس نے صرف انت طالق کہا اور اس حد پر جا کر ساکت ہو گیا پس یہ طلاق واقع ہو گئی اور اس کے بعد ما بعد والی طلاقوں کا محل باقی نہ رہی کیونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے پس کلام لغو ہو گیا۔ یہ حکم جب ہے کہ شرط کو اس نے مؤخر کر لیا ہو۔



## تشریح

صاحبین اور امام صاحب کے مابین اس اصولی اختلاف کا نتیجہ اس مثال میں ظاہر ہو گا کہ شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو کہا: انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار دو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے پھر تو طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی۔

اس قول میں حضرت امام صاحب نے فرمایا اول طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاقیں لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے نزدیک ثم تکلم میں بھی تاخیر بردالت کرتا ہے اور حکم کے اندر بھی تو گویا متمک نے یہاں انت طالق کہا پھر تھوڑی دیر تک خاموش رہا اس کے کچھ دیر گزرنے کے بعد پھر کہا ثم طالق، اسی طرح پھر تھوڑی دیر ٹھہرا رہا اور کچھ دیر ٹھہرنیکے بعد پھر تیسری بار ثم طالق کہا۔ لہذا اول کلام یعنی انت طالق کے ساتھ بعد میں ذکر کی گئی شرط کا کوئی تعلق نہیں رہا لہذا طلاق اسی وقت واقع ہو گئی اور غیر مدخول بہا ہونیکی وجہ سے عورت اسی وقت ایک طلاق سے بائنتہ ہو جائے گی۔ اور عدت بھی اس پر واجب نہ ہوگی لہذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق کیلئے یہ عورت محل نہیں رہی۔ لہذا بعد والی دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شراح کی رائے :- مذکورہ بالا حکم اسی وقت ہے جب تکلم نے اپنے کلام میں شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بَأَن قَالَتْ إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعْلَقُ الْاَوَّلُ بِهِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَلَعَا الثَّالِثُ لِأَنَّ الْاَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَا يُدْأَى أَنْ يَكُونَ مَعْلَقًا بِهِ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هَذَا الثَّانِي فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَتْ طَالِقٌ لَعَا هَذَا الثَّالِثُ لَعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَانْدَ ثَمَّ تَعْلُقُ الْاَوَّلُ أَثَمًا إِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنَّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ بِالتَّعْلِقِ السَّابِقِ وَلَا يَقَالُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِيُّ فِي التَّكْلِيمِ يَقَعُ قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لَا نَأْخُذُ بِمُضْمَرِ الْمُبْتَدَأِ بَدَلِ لَالَةِ الْعَطْفِ لِأَنَّهُ ضَرْبٌ مِنْ فِكَائِهِ قَالَ ثُمَّ أَنْتَ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ زَائِدٌ لَا يَجْتَازُ إِلَى تَقْدِيرِهِ

## ترجمہ

اور اگر شرط کو مقدم کیا بایں طور کہ یوں کہا: إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو طلاق اول شرط کے ساتھ متصل ہے پس اس کے ساتھ معلق ہونا ضروری ہے پھر جب اس نے سکوت کیا اور کہا طالق تو یہ ثانی طلاق فی الحال واقع ہو گئی پھر جب اس نے طالق کہا تو یہ تیسری طلاق لغو ہو گئی محل نہ ہونیکی وجہ سے اور اول طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر نکاح کے بعد اس کا دوبارہ مالک ہو جائے اور شرط مذکور پائی جائے تو تعلیق سابق کی بنا پر طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ چونکہ تراخی تکلم میں ہی اس لئے زوج کا قول طالق بغیر مبتداء کے رہ جاتا ہے تو طلاق کیونکر واقع ہوگی؟ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ

دلالت عطف کی وجہ سے مبتدایہاں محذوف ہے کیونکہ پیروی ہے پس گویا اس نے یوں کہا "تم انت طالق" بخلاف شرط کے کہ وہ ایک زائد چیز ہے اس کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

## تشریح

مثال مذکور میں شرط کی تقدیم :- مذکورہ بالا مثال میں شوہر نے اگر ان دخلت الدار فان طالق تم طالق تم طالق کہا۔ یعنی شرط کو مقدم ذکر کیا تو پھر حکم امام صاحب نے فرمایا پہلی طلاق شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

امام صاحب کی دلیل :- امام صاحب کے نزدیک تراخی تکلم میں بھی ہوتی ہے اس لئے ایسا ہوگا کہ جیسے شوہر نے پہلے کہا ان دخلت الدار فان طالق اس کے بعد پھر کہا تم طالق تو پہلی والی طلاق تو شرط پر معلق ہو گئی۔ اس کے بعد جب تم طالق کہا تو دوسرا قول تم طالق فوراً نافذ ہو گیا اور بیوی پر ایک طلاق واقع ہو گئی اور یہ غیر مدخول بہا ہے لہذا بائٹہ ہو کر اجنبیہ ہو گئی۔ اور اب تیسری بار جب اس نے تم طالق کہا تو محل طلاق باقی نہ رہی اس لئے آخر والی طلاق لغو ہو گئی۔

اول طلاق کے معلق ہونیکا فائدہ :- مصنف نے اس جگہ ایک مقدر سوال کا جواب ذکر فرمایا ہے۔ عورت غیر مدخول بہا ہے اور دوسری طلاق سے وہ بائٹہ ہو گئی تو چونکہ وہ ایک بائٹہ پڑنے سے جدا ہو گئی۔ تو جس طرح آخری طلاق لغو ہو گئی اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہو گئی۔ اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہو جانا چاہئے اس کو شرط پر معلق کیوں قرار دیا گیا ہے؟

جواب :- اگر شوہر نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو یہ معلق طلاق اس عورت پر واقع ہو جائے گی۔ اسی لئے اس طلاق کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

امام صاحب پر ایک سوال :- جب امام صاحب کے نزدیک تم تراخی فی التکلم پر دلالت کرتا ہے تو جب شوہر نے تم طالق کہا تو سوال یہ ہے کہ یہ تو ادھر کلام ہے۔ مبتدایہ اس کا مذکور نہیں ہے۔ لہذا طلاق واقع نہ ہونا چاہئے۔

جواب :- امام صاحب کی جانب سے اس سوال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس جگہ عطف کی دلالت موجود ہے جسکی وجہ سے مبتدایہ کو مقدر مان لیا گیا ہے کیونکہ دوسرا طالق اول طالق پر معطوف ہے۔ اس معطوف ہونے کی وجہ سے جو حکم معطوف علیہ ہے وہی معطوف کا بھی ہوگا اور معطوف علیہ میں انت طالق ہے اس لئے یہاں بھی لفظ انت مبتدایہ محذوف مان لیا گیا ہے تو یہ کلام مفید وال بر معنی ہے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

اشکال :- جس طرح آپ نے تم طالق سے پہلے انت کو مبتدایہ محذوف مانا ہے اسی طرح ان دخلت الدار یعنی شرط کو بھی محذوف ماننا چاہئے جس سے ثانی وثالث طلاقات بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔

جواب :- کلام میں شرط زائد شئی ہو کرتی ہے۔ کلام کا اتمام شرط پر موقوف نہیں ہوتا اس لئے اسکو محذوف ماننے کی جتا نہیں رہی اس کے برخلاف انت کا محذوف ماننا سمجھا تو چونکہ وہ مبتدایہ ہے بغیر مبتدایہ کے کلام ناقص رہتا ہے۔ اسلئے کلام کو پورا کرنے کی غرض سے مبتدایہ معنی انت کو محذوف مانا گیا۔

وَقَالَ لَا تَعْلَقَنَّ جَمِيعًا وَيَزْلَنَ عَلَى التَّرْتِيبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكْلِمْ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَضْلٌ فِي الْعِبَادَةِ  
فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءً قَدْ مَ الشَّرْطُ أَوْ آخَرُ وَلَكِنْ فَوْقَ الْوُقُوعِ يَزْلَنَ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ  
كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَبَانَتْ بِهِمَا وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَأَمَّا عِنْدَ ابْنِ حَنِفَةَ فَإِنْ  
كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهِمَا فَقَدْ حَلَّتْ حَالُهَا وَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدْ مَ الْجُزْءُ  
يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتَعْلُقُ الثَّلَاثُ بِالشَّرْطِ فَكَانَتْ سَكَّتْ عَلَى الْأَوَّلِينَ ثُمَّ قَالَ إِنَّهُ طَائِفٌ  
إِنْ دَخَلَ الدَّارَ قَدْ مَ الشَّرْطُ تَعْلُقُ الْأَوَّلَ بِالشَّرْطِ وَقَعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ فِي الْحَالِ لَمَّا  
قُلْنَا هَكَذَا أَقِيلُ

## ترجمہ

اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہو جائیں گی اور علی الترتیب واقع ہوں گی کیوں کہ وصل  
فی التکلم صاحبین کے نزدیک ثابت ہے اور یہ عبارت میں کوئی فصل نہیں ہے لہذا اکل طلاقیں  
شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ برابر ہے کہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے البتہ وقوع کے تحت طلاقیں ترتیب وار واقع ہونگی  
پس اگر عورت مدخل بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر مدخل بہا نہ ہو تو اول طلاق واقع ہوگی اور عورت  
اسی طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی اور ثانی و ثالث طلاق واقع نہ ہوں گی۔ اور بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت اگر غیر  
مدخل بہا ہے تو تم نے اس کا حال ادیر جان لیا اور اگر مدخل بہا ہے تو اگر جزاء کو مقدم لایا تو اول اور ثانی دو طلاقیں  
فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہو جائے گی پس گویا تم تکلم (دشوہر) پہلی دو طلاقیں دیکر خاموش رہا  
اس کے بعد پھر انت طالق ان دخلت الدار کہا۔ اور اگر اس نے شرط کو مقدم کیا تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی  
اور ثانی و ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ایسے ہی دوسرے لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔  
حضرات صاحبین کی رائے :- مذکورہ بالا مسئلے میں اوپر صرف امام صاحب کا مسلک ذکر کیا گیا  
ہے۔ مصنف اب اس جگہ سے صاحبین کا قول ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا صاحبین کے نزدیک  
مذکورہ بالا مسئلے میں تینوں طلاقیں یعنی اول، دوم، سوم تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی

## تشریح

یعنی جب شرط پائی جائے گی تب تینوں طلاقیں ترتیب وار عورت پر واقع ہوں گی۔  
صاحبین کی دلیل :- ان کے نزدیک کلمہ غم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ تکلم میں اتصال اور وصل پایا جاتا  
ہے اسلئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق رہیں گی۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ شوہر نے شرط کو پہلے ذکر کیا ہو اور طلاق کو بعد  
میں۔ یا علاقوں کا تذکرہ پہلے کیا ہو اور شرط کو آخر میں ذکر کیا ہو۔ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں وقوع شرط پر موقوف  
اور معلق رہیں گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار عورت کی جانب سے پایا جائیگا تو اس وقت تینوں طلاق  
ترتیب وار واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ وہ عورت جو مدخل بہا ہو وہ تینوں طلاقیں کی عمل ہوتی ہے۔ البتہ وہ عورت  
جو غیر مدخل بہا ہو تو اس پر اول طلاق واقع ہو جائے گی ۳۱ کے بعد وہ بائٹہ ہو جائے گی۔ اور دوسری اور تیسری طلاق

کا وہ محل نہیں رہی اس لئے دونوں طلاقیں ضائع اور لغو ہو جائیں گی۔

نشا رخ کا قول :- عورت اگر غیر مدخل بہلہے تو اس کا تفصیلی حکم امام صاحب کے قول کے مطابق اوپر ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت مدخل بہا ہو اور شوہر کے کلام میں شرط مؤخرہ اور جزاء مقدم ہو یعنی شوہر نے اپنی مدخل بہا عورت سے اس طرح کہا انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو اس صورت میں اول اور ثانی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور ثالث طلاق شرط پر معلق رہے گی۔ اس مثال میں شوہر نے تینوں طلاقیں کے درمیان ثم کا لفظ ذکر کیا ہے تو شرعاً اس کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے کہا انت طالق ثم طالق۔ پھر اس کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا ستوری دیر کے بعد پھر کہا ثم طالق ان دخلت الدار۔ لہذا اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا اس لئے شرط کے ساتھ ان دونوں طلاقیں کا کوئی تعلق نہیں رہا اس لئے یہ دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور آخری یعنی تیسری طلاق شرط پر معلق رہے گی اور اس مدخل بہا عورت کی جانب سے جب دخول دار کی شرط پائی جائیگی خواہ زمانہ تعدت میں ہی پائی جائے تو یہ تیسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شرط مقدم ہو اور عورت مدخل بہلہے اور کلام میں شرط پہلے اور طلاق کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے۔ مثلاً شوہر نے اس طرح کہا ان دخلت الدار انت طالق ثم طالق ثم طالق۔ اس صورت میں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائیگی اور اس کے بعد کی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔

امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کے بعد سکوت متحقق ہے۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری کو شوہر نے کہا ہے لہذا جب پہلی طلاق کے بعد سکوت پایا گیا۔ لہذا اول طلاق ہی کا تعلق شرط کے ساتھ پایا گیا اس لئے وہی شرط پر معلق رہے گی اور چونکہ بعد کی دونوں طلاقیں کا شرط کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہے اور عورت مدخل بہا ہے اس دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی ہے اس لئے یہ دونوں طلاقیں عورت پر اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وفي قوله فليکفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير بيان لمكانه كبره ثم بعد بيان حقيقته  
وجواب سؤال مقدمه وهو ان الشافعي يقول بجواز تعدد الكفارات بالمالي على الحديث  
لانهم قال من خلف على يمينه فرائى غير ما خيرا منها فليکفر عن يمينه ثم ليات بالذي  
هو خيرا فأتیان الخبر عناناً عن الحديث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم  
الكفارة على الحديث جائز فأجاب المصنف ان لفظ ثم في هذا الحديث

ترجمہ

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث فليکفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير میں ثم کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد یہاں سے اس کے معنی مجازی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدمہ کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی حدیث پر کفارہ بالمال کی تقدیم کو جائز کہتے ہیں کیونکہ حضور کی حدیث ہے من خلف على يمينه

فرای غیر صاخر انہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ہو خیر جو شخص کسی قسم کا عہد کرے اس کے بعد اس قسم کے غیر کو اس سے بہتر دیکھ تو اسے چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) اس میں اتیان خیر حث سے کنایہ ہے جس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کفارہ کی تقدیم حث پر جائز ہے۔ پس اس اعتراض کا مصنف نے جواب دیا ہے کہ لفظ ثم اس حدیث میں۔

**تشریح**

قولہ وفی قولہ علیہ السلام فلیکفر عن یمینہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور اس کے ضمن میں ثم کے مجازی معنی کا بیان ہے۔

سوال کی تقریر :- امام شافعی کا قول ہے کہ قسم پر حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ ادا کر دیا جائے اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد پھر قسم کھاتے والا حانث ہو جائے تو یہ جائز ہے اور کفارہ ادا ہو گیا اس مسئلہ میں خائف کا اختلاف ہے۔

امام شافعی کی دلیل :- حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حلف علی یمین فرزی غیر صاخر منھا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ہو خیر اگر کسی نے کسی چیز پر قسم کھائی کہ ایسا نہ کروں گا پھر اس کے بعد اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو چاہئے کہ وہ اپنے قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) پوری حدیث کی تفصیل یہ ہے۔ عن عبد الرحمن بن سمرہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمن بن سمرہ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا خیرا منها فکفر عن یمینک ثم الذی ہو خیر دای عبد الرحمن بن سمرہ اگر تم کسی کام پر قسم کھاؤ پھر تم اس کے علاوہ کو اس سے بہتر جانو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو پھر وہ کرو جو اس سے بہتر ہو) حدیث میں اتیان خیر مذکور ہے جس سے اشارہ کیا گیا ہے قسم توڑ نیکی جانب اور اس حث کو کفارہ ادا کرنے کے بعد کلمہ ثم سے ذکر کیا گیا ہے جس سے واضح ہو گیا کہ کفارہ اگر قسم میں حانث ہونے سے پہلے ادا کر دیا جائے تو درست ہے اور یہ اخاف کے مسلک کے خلاف ہے۔

أَسْتَعِيذُ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلًا بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ نَدُلُّ لُ عَلَيْهِ الرِّوَايَةُ الْآخَرَى وَهِيَ قَوْلُهُمْ فَلْيَاثِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيَكْفِرْ عَنْ يَمِينِهِ فَإِنَّمَا يَقْتَضِي تَقْدِيمَ الْحَنْثِ عَلَى الْكِفَارَةِ فَوَجِبَ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يُجْعَلَ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَفْقَهُمْ مِنْهُ وَجُوبُ سَعَاءِ الْأَمْرَيْنِ أَغْفَرَ الْكُفَّارَةَ وَالْحَنْثُ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيمِ أَحَدٍ هَمَّا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يَقْتَضِي التَّرْتِيبَ وَهُوَ تَقْدِيمُ الْحَنْثِ عَلَى الْكِفَارَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ الْآخَرَى وَلَمْ يُعْكَسْ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْكِفَارَةِ عَلَى الْحَنْثِ غَيْرُ وَاجِبٍ بِالْإِتِّفَاقِ غَايَةُ مَا أَتَى جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُولَى يَلِزُ وَجُوبُ تَقْدِيمِ الْكِفَارَةِ عَلَى الْحَنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْأَجْمَاعِ وَيَلِزُ تَخْصِصُ الْكِفَارَةِ بِالسَّالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلِزُ الْعُلَاةُ الرِّوَايَةَ الْآخَرَى فَلِذَا عَلِمْنَا بِالرِّوَايَةِ الْآخَرَى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَكْفِيَ الْأَمْرَ عَلَى

حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْمَجَانُفَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَانُفِ فِي الْفِعْلِ بِحُجْلِ الْأَمْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَغَوْهَا۔

## ترجمہ

تم اس حدیث میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت امر پر عمل ہو سکے جس پر دوسری روایت دلالت کرتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے فلیات بالذی ہو خیر ثم لیفر عن یمینہ۔ پس یہ حدیث حث کو کفارہ پر مقدم کرنا چاہتی ہے لہذا دونوں روایتوں میں مطابقت پیدا کرنا ضروری ہے۔ بایں طور کہ پہلی روایت میں ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جائے۔ پس اس روایت سے یہ سمجھا جائیگا کہ دونوں امر واجب ہیں یعنی کفارہ، اور حث۔ ایک کو دوسرے پر مقدم کئے بغیر یہ ترتیب سمجھ لی جائے اور کفارہ پر حث کی تقدیم ہے دوسری روایت سے اور اس کا عکس نہیں کیا گیا کیونکہ کفارہ کی تقدیم حث پر بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ ایسا کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس اگر پہلی روایت کے مطابق عمل کریں گے تو حث پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آئیگا اور یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ الیہ کی تخصیص بھی لازم آتی ہے اور نیز دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اسی واسطے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا ہے اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں لے لیا ہے تاکہ امر اپنی حقیقت پر قائم رہے کیونکہ مجاز فی الحرف مجاز فی الفعل سے بہتر ہے مثلاً امر کو اباحت پر محمول کرنا وغیرہ۔

## تشریح

یہاں پر مصنفؒ نے مذکورہ اعتراض اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ذکر کرتے ہوئے یوں فرمایا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم کو لایا گیا ہے جو اس جگہ واؤ کے معنی میں ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے کیونکہ واؤ تو مطلق جمع یعنی عطف کے لئے آتا ہے اور ثم عطف کیلئے آتا ہے مگر یہ عطف مع التراحی کی قید کے ساتھ مقید ہے تو اس جگہ قاعدہ یہ پایا جائیگا کہ مقید لا جائے اور مطلق مراد لیا جائے اور یہ مجازی معنی ہیں اس لئے اس جگہ روایت میں ثم بولکر واؤ کے معنی مراد لینا از قبیل مجاز ہے۔ ثم کو واؤ کے معنی میں مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ فلیکفر امر للوجوب کے معنی میں استعمال کیا جاسکے کیونکہ اگر واؤ کے معنی میں ثم کو نہ لیا گیا تو امر کا وجوب کے معنی میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ثم کو اپنی حقیقت پر رکھتے ہوئے امر کو وجوب کیلئے لیا گیا تو ثابت ہوگا کہ کفارہ کا مقدم کرنا حث پر واجب ہے حالانکہ اجماع سے ثابت ہے کہ کفارہ کا مقدم ادا کرنا حث ہونے سے پہلے واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف جواز کا قول ہے، واجب وہ بھی نہیں کہتے اس لئے امام شافعیؒ کو بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو حقیقت سے نکال کر مجازاً اباحت کیلئے لینا پڑے گا جبکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنا اس سے بہتر ہے کہ حرف میں مجاز کا ارتکاب کر لیا جائے اس لئے ثابت ہوگا کہ کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیکر مطلق عطف کیلئے لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس کے مقابلے میں کہ فعل امر کو اباحت پر محمول کیا جائے۔

دونوں روایتوں کے درمیان تطابق :- روایت اول میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لے لیا جائے

اور اس سے صرف مطلقاً جمع کے معنے لئے جائیں جو کہ واؤ کے معنے ہیں۔ اس طرح اب حدیث سے صرف یہ مفہوم ہوگا کہ حنث اور کفارہ دونوں واجب ہیں اس سے قطع نظر کہ ان میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔  
اس کے بعد دوسری روایت جس میں کلمہ ثم کو اپنی حقیقت پر ہے جس سے ترتیب کا ثبوت ہوتا ہے معنی یہ واجب ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے۔ اس تاویل کی صورت میں احناف کا مسلک ثابت ہوگا۔ شوافع کا مسلک ثابت نہ ہوگا۔

**شوافع کا جواب :-** جب دونوں روایتوں میں تطابق ہی پیدا کرنا ہے تو اوپر کی ترتیب کے بجائے اس کا عکس کر لیا جائے، یعنی پہلی روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے اور دوسری روایت میں ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لے لیا جائے تو کفارہ کی تقدیم حنث پر ثابت ہو جائے گی۔

**جواب :-** شوافع کا مسلک اس تاویل سے بھی ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اگر دوسری روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر بانی رکھا جائے تو ثابت ہوگا کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے سے پہلے واجب ہے جبکہ اس کے وجوب کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ امام شافعی صرف جواز کے قائل ہیں۔ شارح نے احناف کی جانب سے مزید فرمایا۔ اگر ہم اول روایت پر پوری طرح بلا تاویل کے عمل کر لیں گے تو متعدد غریبیاں لازم آئیں گی۔

**اول :-** کفارہ کی ادائیگی حانث ہونے سے پہلے واجب ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ دوم :- روایت اول مطلق ہے۔ کفارہ بالصوم اور کفارہ بالمال دونوں کو شامل ہے تو دونوں کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا واجب ہونا چاہئے جبکہ سیدنا امام شافعی صرف کفارہ بالمال میں تقدیم کفارہ علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، کفارہ بالصوم میں تقدیم کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ کسی مرتجع کے بغیر کفارہ بالمال کو کفارہ بالصوم پر ترجیح دی گئی جو مستقل امام شافعی پر اعتراض ہے۔ سوم :- اگر روایت اول پر عمل کیا جاتا ہے تو دوسری روایت کا بالکل ترک کرنا لازم آتا ہے۔ وجہ ترجیح کا سوال ثانی امام شافعی پر وارد ہوگا۔

مذکورہ خرابیوں اور اشکالات کی بناء پر احناف نے پہلی روایت کو معمول بہا بنایا اور دوسری روایت میں یہ تاویل کی کہ اس روایت میں کلمہ ثم واؤ کے معنے میں مستعار لے لیا گیا ہے تاکہ دوسری روایت سے مطابقت بھی ہو جائے اور وجہ ترجیح کا اشکال بھی وارد نہ ہو۔

وَلِلَّاتِبَاتِ مَا بَعْدَ ۙ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ، عَلَى سَبِيلِ التَّذَارُفِ أَمَّا تَذَارُفُ الْغَلَطِ عَنِ  
إِنَّا غَلَطْنَا فِي مُتَكَلِّمٍ مَّا قَبْلَ بَلْ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودُ التَّنَادٍ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مَا بَعْدَ ۙ لَا أَتَمُّ  
خَطَاؤُهُ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ فَإِذَا قُلْتُ جَاءَ فِي تَرْجِيدِ بَلْ عَمْرٍو كَمَا أَنَّ الْمَقْصُودَ  
إِبْشَارَاتِ الْمَجْعُوعِ لَعَمْرٍو لَا لِزَيْدٍ قَدْ زِيدَ يَحْتَمِلُ مَجِيبُهُ وَحَدَّثَهُ فَإِذَا زِيدَ دُونَكَ عَلَيْهِ لَا  
فَقَوْلُ جَاءَ فِي الْإِبْشَارَاتِ فَإِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بَانَ يَقَالُ مَا جَاءَ فِي تَرْجِيدِ بَلْ عَمْرٍو فَفِيلٌ

يَصْرِفُ النَّفْيَ فِي الْعَمْدِ وَقِيلَ يَصْرِفُ الْإِثْبَاتُ إِلَيْهَا عَلَى مَا عُرِفَ فِي النَّفْيِ

## ترجمہ

اور بل اپنے ابجد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کی غرض سے بطور تدارک آتا ہے۔ یعنی غلطی کے تدارک کیلئے آتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے بل کے ماقبل کے متکلم میں غلطی کی ہے کیونکہ بل سے پہلے جو ہم نے بیان کیا ہے وہ ہمارا مقصود نہیں تھا، ہمارا مقصود تو بل کے بعد والا بیان ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں کوئی غلطی تھی۔ پس جب تم نے جارنی زید بل عمرو کہا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ مقصد عمرو کی محبت کو ثابت کرنا تھا نہ کہ زید کی پس عمرو کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہے اور جب تو نے اپنے کلام میں لا کا اضافہ کر کے جارنی زید لا بل عمرو کہا تو یہ لا کی زیادتی زید سے محبت کے سلب کرنے میں نص صراحت ہو جائے گی۔ بہر حال بل کے یہ مذکورہ بالا معنی اس صورت میں ہیں جب کہ بل اثبات کے موقع پر آئے مثلاً جارنی زید بل عمرو کہا جائے تو ایک قول یہ ہے کہ نفی کو عمرو کی طرف پھیرا جائیگا اور بعض نے کہا ہے کہ نحوی قاعدے کے مطابق اثبات کو اس کی طرف پھیرا جائیگا۔

## تشریح

حروف عاطفہ میں سے ایک کلمہ بل بھی ہے جس کو مصنف نے اس جگہ بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کلمہ بل غلطی کے تدارک کے طور پر معطوف یعنی اپنے ابجد کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ یعنی اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اعراض کرنا کلام سابق سے ممکن بھی ہو۔ اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو کلمہ بل کے لانے سے اعراض کے معنی نہ لئے جائیں گے۔ حاصل یہ کہ متکلم نے کلمہ بل کے ماقبل کو غلطی سے ذکر کر دیا ہے۔ اصل مقصود اس کا بل کے ابجد کا متکلم تھا اور کلمہ سے پہلے جو بیان کیا گیا اس کا مقصود نہ تھا مگر اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ کلمہ بل کا ماقبل ایک باطل چیز ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے بلکہ اصل مقصد بل کے ماقبل معنی معطوف کی خبر دینا تھا مثلاً کسی شخص نے کہا جارنی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا۔ مقصود متکلم کا اس عبارت سے عمرو کی آمد کو بیان کرنا تھا، زید کی آمد کو بیان کرنا مقصود نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس جگہ زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے نہ آمد کا ذکر کرنا مقصود تھا نہ زید کی آمد کا بیان کرنا پیش نظر تھا۔

دوسرا قاعدہ :- اگر کلمہ بل سے قبل حرف لا کا اضافہ کر دیا جائے اور کہا جائے کہ جارنی زید لا بل عمرو میرے پاس زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا۔ اس صورت میں زید کی آمد سے سکوت اختیار کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کی آمد نہیں ہوئی۔

شارح کی رائے :- شارح نے فرمایا کہ پہلی مثال میں کلمہ بل معطوف علیہ سے اعراض اور معطوف کے اثبات کے لئے متعجب کہ کلام موجب ہو، اور اگر کلام غیر موجب ہو تو یہ مٹنے نہیں۔ بلکہ مثلاً اس نے کہا جارنی زید بل عمرو کسی شخص نے کہا تو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ حرف نفی معطوف علیہ کے بجائے



معطوف کی جانب راجع ہوگی یعنی یہ معنی ہوں گے کہ عمر نہیں آیا۔ اور معطوف علیہ یعنی زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ عمر وہی جانب اثبات راجع ہوگا اور زید یعنی معطوف علیہ سکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور ترجمہ اس مثال کا یہ کیا جائے گا میرے پاس عمر تو آیا ہے مگر زید کی آمد اور غیر آمد دونوں محتمل ہیں۔

فَمَطْلُوقُ ثَلَاثًا إِذَا قَالَ لِلْمُطَوَّرَةِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثَنَيْنِ لِأَنَّكَ لَمْ يَمْلِكْ  
الْبَطَالُ الْأَوَّلُ فَيَقَعَانِ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِمَا لِلْأَعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُمَا يَعْنِي أَنَّ الْأَعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ  
لَهُمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُمَا صَالِحًا لِلْأَعْرَاضِ كَمَا فِي الْأَخْبَارِ أَمَّا فِي الْأَنْشَاءِ فَلَا  
يُمْكِنُ ذَلِكَ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالْمُتَأَخِّرُ جَمِيعًا فِي مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ أَسَاسًا أَنْ يَصُوبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ  
إِلَى الْاِثْنَيْنِ فَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَقَعُ الْأَوَّلُ بَلِ الْآخَرُ وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْأَعْرَاضُ  
عَنِ الطَّلَاقِ لِأَجْرِهِمْ يَعْمَلُ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلَاثُ -

## ترجمہ

چنانچہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جب کوئی شوہر اپنی موطوءہ بیوی سے کہے: انت طالق واحد بل ثنتين، اس لئے کہ اول کے ابطال کا مالک نہیں رہتا لہذا بل کے دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یہ ایک تفریعی مثال ہے۔ اس قاعدہ پر کہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ماقبل سے اعراض اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ خبر میں، کیونکہ خبر صدق و کذب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن انشاء میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہذا اول اور ثانی دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے ارادہ کیا کہ واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرے۔ تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اول طلاق واقع نہ ہو بلکہ بعد والی واقع ہو، لیکن جب طلاق سے اعراض کرنا صحیح نہ ہو تو لا محالہ بل کے اول اور آخر کے مطابق ساتھ ساتھ عمل کیا جائیگا لہذا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ایک تفریعی مثال فقہی مسئلہ سے اس بات پر کہ کلمہ بل ماقبل سے اعراض اور مابعد کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ اعراض ممکن ہو اور اگر کسی موقع پر ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو تو ماقبل اور مابعد دونوں ہی ثابت مانے جائیں گے۔

## تشریح

فَمَطْلُوقُ ثَلَاثًا لِأَنَّ - پس وہ بیوی جو موطوءہ یعنی داخل بہا عورت سے اگر کسی نے کہا انت طالق واحدة فتو ایک طلاق والی ہے، بل ثنتين (بلکہ دو طلاق والی) تو اس صورت میں چونکہ بل کے ماقبل سے اعراض کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ماقبل کی ایک طلاق اور بعد والی دو طلاقیں تینوں واقع ہو جائیں گی اور عورت تین طلاق سے مطلق ہو جائے گی۔

اعراض کی صحت: کلام انشاء میں اعراض درست نہیں ہے، اعراض اخبار میں درست ہوتا ہے کیونکہ خبر صدق اور کذب ہر دو کا احتمال رکھتی ہے اور کلام انشاء اس کا احتمال نہیں رکھتا۔  
 انشاء کا حکم: کلام انشائی صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ حکم کے فوراً بعد وہ واقع ہو جاتا ہے اس لئے اب اس سے اعراض کرنے کا موقع ہی نہیں باقی رہتا۔ پس مسئلہ مذکورہ میں شوہر نے ایک طلاق دیکر دو طلاقیں کی جانب اعراض کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ بل کا ماقبل معینی طلاق واحدہ واقع نہ ہو بلکہ بل کا مابعد معینی دو طلاقیں واقع ہو جائیں مگر طلاق از قبیل انشاء ہے جس سے اعراض ممکن نہیں ہے لہذا طلاق واحدہ معینی بل کا ماقبل اور بل کا مابعد معینی دو طلاقیں دونوں بیوی پر واقع ہو جائیں گی اور نتیجہ عورت پر مذکورہ صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

تین میں سے ایک کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی کلام کسی غیر مدخول بہا عورت سے کہا جائے تو اس پر فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس سے اعراض ممکن نہیں ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اسی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی پھر بل کے مابعد معینی دو طلاقیں کی وہ محل نہ رہ گئی اس لئے بعد والی دو طلاقیں محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔

بخلاف قوله له على الف بل الفان جواب عن قياس من فرقان ما يقين مسأله الاقرار على مسأله الطلاق فيقول يلزم هذا المثال ثلثا الاول وخبر فيقول انما اقراراً و اخباراً وهو محتمل الاضرب وتد امرى الغلط فيعمل على اخله والطلاق انشاء لا يحتمل التد امرى فجاءت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما۔

## ترجمہ

بخلاف مقرر کے قول کہ علی الف بل الفان کے (اس کے میرے ذمہ ایک ہزار بلکہ دو ہزار ہیں) یہ عبارت امام زفر کے قیاس کا جواب ہے۔ وہ مسئلہ طلاق پر مسئلہ اقرار کو قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کو مذکورہ اقرار میں تین ہزار واجب ہوں گے۔ اور ہم احتاف کہتے ہیں کہ یہ اقرار اور اخبار ہے۔ یہ اضرب اور غلطی کے مدارک کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر ہی عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے جس میں مدارک کا احتمال ہی نہیں ہے پس کلمہ بل پر ایسی ضرورت آپڑی کہ اس کے دونوں جانبوں پر عمل کیا جائے۔

## تشریح

بخلاف قوله إلّا۔ امام زفر کا مذہب ہے۔ طلاق کی طرح اقرار کے مسئلہ میں بھی کل سابق سے اعراض درست نہیں ہے لہذا بل کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اقرار تصور کیا جائیگا چنانچہ کسی نے اگر پہلے کہا کہ علی الف بل الفان (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار ہیں) تو ان کے نزدیک تین ہزار کا اقرار سمجھا جائیگا اور اقرار کرنے والے شخص پر پورے تین ہزار واجب ہوں گے۔

اخلاف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ مثال لہ علی الف بل الفان میں کہا گیا ہے کہ اقرار کرنے والے نے لہ علی الف کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے لیکن جب اس نے بل الفان کہا تو اس نے پہلے اقرار سے اعراض کیا اور اس بات کا اعتراف کیا کہ پہلے کلام میں اس نے غلطی کی تھی اور صحیح یہ ہے کہ اس کے میرے ذمہ دو ہزار ہیں۔  
دوسری اس کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے کہا ”بتی ستون سنتہ بل سبعون“ (میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے) تو یہ اقرار درست ہے۔ لیکن جہاں تک طلاق کے مسئلہ کا تعلق ہے تو وہ از قلم اخبار نہیں بلکہ اثبات ہے جس میں نہ اعراض کا احتمال ہوتا ہے نہ کسی غلطی کی تلافی کی کوئی گنجائش رہتی ہے۔

وَلَكِنْ لَا مُسْتَدْرَاكَ بَعْدَ النَّفْيِ أَيْ دَفْعُ تَوْهِيمِ نَائِشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ قَوْلُكَ مَا جَاءَ فِي سَرِيدٍ فَأَوْهَمَ أَنَّ عَمْرًا أَيْضًا لَمْ يَجْعَلْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَا مَرَّةً بَيْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكَ بِقَوْلِكَ لَكِنْ عَمْرًا وَهِيَ إِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَإِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَفَّةٌ مُشَاوِلَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الِاسْتِدْرَاكِ شَمَّ إِنْ كَانَ عَطَفَ مَفْرُودٍ عَلَى مَفْرُودٍ يَشْتَرِطُ وَقَوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَإِنْ كَانَ عَطَفَ جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِيعًا خَيْرٌ أَنْ الْعَطْفُ إِنَّمَا يَصِحُّ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَالْإِفْهَامِ مُسْتَانِفٌ لِيَكُنْ أَنْ لَكِنْ وَإِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لَكِنْ الْعَطْفُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّصِفًا بِمُزْتَبِطٍ وَنَعْنِ بِالْإِتِّسَاقِ أَنْ يَكُونَ لَكِنْ مُوَصُولًا بِالْكَلامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُونُ نَفْرُوعًا وَإِثْبَاتُهُ بَعِيْنُهُ بَلْ يَكُونُ النَّفْيُ سَمَاجِعًا إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَإِنْ فَقَدَ أَحَدَ الشَّرْطَيْنِ فَجَ يَكُونُ الْكَلَامُ مُسْتَانِفًا مُبْتَدَأً لَا مَعْطُوفًا۔

## ترجمہ

اور کلمہ لکن نفی کے بعد تدارک کیلئے آتا ہے جیسی اس دم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے جو کلام سابق میں پیدا ہوا ہے جیسے تیر قول ما جانی زید پس اس کلام کو سنکر دم ہو کہ عمرو نہیں آیا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مناسبت اور لزوم تھا تو تم نے اپنے اس قول سے اس تدارک کیا کہ لکن عمرو (لیکن عمرو آیا) لیکن اگر مخفف ہو تو یہ عاطفہ ہوتا ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ ہوتا ہے اور استدرک میں عاطفہ کے شریک ہوتا ہے پھر اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو شرط یہ ہے کہ لکن کا وقوع نفی کے بعد ہو۔ اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہے تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہو گا علاوہ اس کے کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستأنف ہو گا۔ مراد یہ ہے کہ لکن اگر عطف کیلئے آتا ہے لیکن عطف صحیح اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلام میں ربط موجود ہو اور اتساق کلام سے مراد یہ ہے کہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور جس فعل کی نفی اسی فعل کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ فعل ایک شئی کی طرف اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں گی تو کلام میں اتصال باقی نہ رہ جائیگا بلکہ کلام مستأنف ہو گا از سر نو شروع ہو گا معطوف نہ ہو گا۔

## تشریح

حرف لکن بھی حرف و عاطفہ میں سے ایک حرف ہے۔ یہ کلمہ نفی کے بعد استدراک (تدارک) کیلئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ لکن سے پہلے کلام سے جو دم پیدا ہوا تھا اس کو دور کرنے کیلئے اس کلمہ کو لایا جاتا ہے مثال کسی نے کہا ما جازنی زید میرے پاس زید نہیں آیا۔ تو اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہو گا تو اس تو ہم کو لکن لا کر دور کیا گیا اور کہا گیا لکن عمرو لیکن عمرو آیا ہے یعنی زید تو نہیں آیا مگر اس سے جو دم پیدا ہوا تھا کہ چونکہ زید اور عمرو کے درمیان غایت تعلق ہے۔ تو جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہو گا۔ اس تو ہم کو لکن عمرو کہہ کر دور کیا گیا ہے۔

لکن کی تحقیق۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا لکن اگر مخفف ہے تو یہ برائے عطف ہو گا اور اگر یہ حرف مشدہ ہے تو پھر حرف مشبہ بالفعل میں سے ہو گا مگر استدراک کے معنی دینے میں لکن عاطفہ کے ساتھ شریک ہو گا۔ لکن حرف کے ذریعہ اگر مفرد کا عطف مفرد پر کیا گیا ہے تو شرط یہ ہے کہ لکن نفی کے بعد واقع ہو۔ اس لئے ضربت زید لکن عمرو کہنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کہا جائے ماضیت زید لکن عمرو تو یہ درست ہے۔

اور عطف جملہ کا جملہ پر کیا گیا ہے تو کلمہ لکن دو جگہ آ سکتا ہے کلام موجب میں بھی اور کلام منفی میں بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ لکن سے پہلے والا جملہ مثبت ہو تو بعد والا منفی ہو۔ یا اس کا عکس ہو۔ دونوں جملوں کا اثبات و نفی میں مختلف ہونا فطوں میں ہو۔ جیسے جازنی زید لکن عمرو الم یحییٰ۔ یا فطوں میں مذکور نہ ہو صرف معنی میں ہو۔ سائر زید لکن عمرو حاضر۔ اس مثال میں دونوں جملے مثبت ہیں ضرور ہیں مگر معنوی اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے۔ یعنی زید کیلئے سفر کا اثبات اور عمرو کیلئے سفر کی نفی بیان کی گئی ہے

لکن کے بار میں ماتن کی رائے ہے۔ حرف لکن کے ذریعہ عطف کرنا اسی وقت درست ہو گا جب کلام مربوط ہو یعنی ملا ہوا ہو اور لکن کے بعد والا کلام اس کے منافی نہ ہو یعنی لکن سے پہلے جس کی نفی کی گئی ہو لکن کے بعد اسی کا اثبات نہ کیا گیا ہو بلکہ نفی اور اثبات دونوں کا تعلق دو مختلف جانب راجع ہو۔ اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی گئی تو لکن کا مابعد والا کلام ماقبل پر معطوف نہ ہو گا بلکہ یہ کلام متانفہ ہو گا۔

وَلَمَّا كَانَ أَمْثَلُ الْأَتْسَاقِ ظَاهِرًا فَيَمَّا بَيْنَ الْأَصُولَيْنِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مَثَالَ عِلْمِ  
الْآتْسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَمَا لَا مَتَا إِذَا تَرَوُجَتْ بِغَيْرِ إِذِنْ مَوْلَاهَا بِمَاتُهَا دَسْمِهِمْ فَقَالَ لَا أَجِيزُ  
النَّكَاحَ وَلَكِنْ أَجِيزُ بِمَاتُهَا وَخَمْسِينَ دَسْمًا أَنْ هَذَا أَفْسَحُ لِلنَّكَاحِ وَجَعَلَ لَكِنْ مَبْتَلًا  
لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ فَعِلٌ وَاثْبَاتٌ بِعَيْنِهِ فَإِنَّ فِي هَذَا الْمَثَلِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلَى أَوْ لَا أَجِيزُ  
النَّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النَّكَاحَ عَنْ أَصْلِهِ وَلَمْ يَتَّقِ لَهَا وَجْهَ صَحَابَةٍ شَمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهُ وَلَكِنْ  
أَجِيزُ بِمَاتُهَا وَخَمْسِينَ يَلْتَزِمُ أَنَّ لِيَكُونَ إِثْبَاتُ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْمُنْفِيِّ بِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْمَتَا فِي  
النَّكَاحِ تَابِعٌ لَا اعْتِبَارُ لَهُ فَيَتَنَاقَضُ أَوَّلُ الْكَلَامِ بِآخِرِهِ فَعَمَلْنَا عَلَى ابْتِدَاءِ النَّكَاحِ بِمَبْهَرٍ

اٰخَرُ وَفَسَّخَ النِّكَاحَ الْاَوَّلَ الَّذِي عَقَدَتْهُ فَيَكُونُ لَكِنَّ لِّلْاِسْتِثْنَاءِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلَىٰ فِي  
خَوَابِهَا لَا اُجِزَ النِّكَاحُ بِمَا يَؤُوهُ وَخَمْسِينَ يَكُونُ هٰذَا بَعِيْنًا مِّثَالُ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقَىٰ اَصْلُ النِّكَاحِ  
وَيَكُونُ النِّفْيُ مَرَّةً اِجْعَالًا لِّقَيْدِ الْمَاءِ وَالْاِثْبَاتُ اِلَى قَيْدِ الْبِمَاثَةِ وَالْخَمْسِينَ فَلَا يَكُونُ نَفْيُ  
فَعْلٍ وَ اِثْبَاتُهَا بَعِيْنًا

## ترجمہ

اور جبکہ اتساق کلام کی مثالیں علماء اصول کے یہاں ظاہر تھیں تو مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا۔  
صرف عدم اتساق کی مثال بیان کر دیا اور فرمایا جیسے کوئی باندی جب اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو  
درہم کے عوض نکاح کر لے اس کے بعد آقا کہنے لگا اجیز النکاح ولكن اجیزہ بمائتہ وخمسين درهماً تو اس مثال میں مولیٰ  
کا قول نکاح کھیلے باعث فسخ ہو گا اور کلمہ لکن کو مبتدا کرنا موجب ہو گا کیونکہ اس میں اسی فعل کی نفی اور بعینہ اسی  
فعل کا اثبات ہے۔ پس اس مثال میں آقا نے جب اولاً لا اجیز النکاح کہا تھا تو اس نے نکاح کو اصل سے اکھاڑ دیا تھا  
اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہ گئی تھی۔ پھر جب اس کے بعد اس نے ولكن اجیزہ بمائتہ وخمسين درهماً کہا  
تو لازم آیا کہ جس فعل کی نفی کر چکا ہے بعینہ اسی فعل کا ثبوت کر رہا ہے کیونکہ نکاح میں مہر محض تالیع اور زائد ہو کر تالیع  
اس کا اصل نکاح سے کوئی تعلق نہیں۔ پس شروع کلام آخر کلام سے مناقض ہو گیا تو ہم نے اس دوسرے نکاح کو ابتداء  
نکاح پر حمل کیا دوسرے مہر کے عوض اور عقد اول جو باندی نے کیا تھا وہ نکاح فسخ ہو گیا تو کلمہ لکن استیناف کھیلے  
ہو گیا عطف کے لئے نہ رہا۔ اور اگر مولیٰ اس کے جواب میں لا اجیز النکاح بمائتہ ولكن اجیزہ بمائتہ وخمسين درهماً کہتا تو یہی  
مثال بعینہ اتساق کلام کی بن جاتی لہذا اصل نکاح باقی رہتا اور نفی مائتہ کی طرح راجع ہو جاتی اور اثبات مائتہ و  
خمسين کی طرف ہو جاتی اور اثبات فعل و نفی فعل بعینہ لازم نہ آتا۔

## تشریح

کلمہ لکن کے مابعد اور لکن کے ماقبل کے درمیان اتصال پایا جاتا ہے۔ یعنی لکن کا مابعد والاکلام  
پہلے والے کلام سے موصول اور ملا ہوا ہے۔ اور دوسری بات بھی پائی جاتی ہے کہ لکن کا مابعد ماقبل  
کے مناقض بھی نہیں ہے۔ تو ان دونوں شرطوں کے پائے جانے کے بعد حرف لکن عطف کے معنی دیگا  
اور اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں یا ان میں سے ایک شرط پائی جاتی ہے تو لکن برائے عطف نہ ہو گا بلکہ کلام متالف  
ہو گا۔ شارح نے فرمایا۔ مذکورہ بالا اتصال معنی اتساق کی مثالیں علمائے اصول کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے  
اتساق کی مثالیں ذکر نہیں کی گئیں اور عدم اتساق کی مثالیں ظاہر نہ تھیں اسلئے ان کو بیان کر دیا گیا ہے۔  
عدم اتساق کی مثال :- ایک باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح ایک سودرہم کے بدلے کر لیا  
یہ سنکر مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح ولكن اجیزہ بمائتہ وخمسين درهماً" یعنی میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا مگر  
ایک سو پچاس درہم کے بدلے میں اجازت دیتا ہوں۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ باندی نے جو اثباتاً اجازت اپنے آقا  
کے نکاح سودرہم کے بدلے کر لیا ہے وہ فاسخ ہو گیا اور کلمہ لکن سے کلام از سر نو شروع ہو گا اسلئے کہ اس مثال

میں مولیٰ نے نکاح کی اجازت کی نفی بھی کی ہے اور نکاح کی اجازت بھی دی ہے۔ گویا جس فعل کی نفی کی گئی ہے اسی کا اثبات بھی کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کلام کا پہلا حصہ اس کلام کے آخری حصہ کے منافی اور مناقض ہو گیا اسلئے اساق کی شرط نہ پائی گئی۔ لہذا اس مثال میں حرف لکن عطف کے معنے نہ دیگا بلکہ لکن برائے استیناف ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ اس کے مولیٰ نے باندی کو ایک سو پچاس درہم کے عوض نکاح کر نیکی اجازت دی ہے۔

سوال :- مولیٰ کے کلام میں بعینہ اس کلام کی نفی نہیں کی گئی جس کا اثبات کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ نکاح ثانی جس کی آقا نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم کے مہر کے ساتھ ہے۔ اور جس نکاح کی اجازت نہیں دی وہ صرف ایک سو درہم کے عوض کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ دونوں نکاح الگ الگ ہیں۔ کیونکہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی ہے۔ اور فعل مثبت و فعل منفی دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہوتے ہیں۔ تو لکن کا ماقبل باجبر کے مناقض نہ رہا اور جب مناقض رہا تو اساق کی شرط نہ پائی گئی۔ اسلئے اس جگہ لکن کو عطف کیلئے ہونا چاہئے نہ کہ استیناف کیلئے ؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کا باپ اور زائد ہوا کرتا ہے۔ اس کا کوئی اعتبار انقطاع و عدم انقطاع نکاح میں نہیں کیا جاتا چنانچہ مہر کے ذکر کے بغیر بلکہ مہر کی نفی کے ساتھ بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور جب مہر کا اعتبار نہیں تو آقا کے کلام کا مطلب ہوا کہ اس نے پہلے نکاح کی نفی کی پھر لکن کے ذریعہ اسی نکاح کی اجازت دیدی اس لئے فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہو گئے اور اتنا اق کی شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے حرف لکن استیناف کیلئے ہوگا، عطف کیلئے نہ ہوگا۔

وَأَوْ إِحْدَ الْمَدَنِيِّينَ وَقَوْلُهُ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا أَقْرَبُ وَ هَذَا مُخْتَارٌ شَمْسِ الْأُمَّةِ وَ فُخْرُ الْأَسْلَامِ وَ ذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ وَ جَمَاعَةٌ الْخَوِيِّينَ إِلَى أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلشَّكِّ وَ هُوَ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنَى مَقْصُودِ الْمُتَكَلِّمِ قَصْدُ تَفْهِيمِهِ الْمَخَاطَبَ وَ لَا نَمَّا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَ هُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُولُ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ التَّخْيِيرُ فِي الْأَنْشَاءِ وَ لَوْ سَلِمَ أَنَّ الشَّكَّ مَقْصُودٌ فَقَدْ وَضِعَ لَهُ لَفْظُ الشَّكِّ.

ترجمہ اور اوردکورین (معطوف، معطوف علیہ) میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے۔ اور قائل کا قول 'ہذا حُرٌّ' اور 'ہذا ایسا ہی ہے۔ جیسا کسی نے کہا احدهما حُرٌّ۔ یہ پسندیدہ رائے شمس الامۃ اور امام فخر الاسلام کی ہے اور علماء اصول اور علماء نحو کا ایک گروہ اس بات کی طرف گیا ہے کہ اگر شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک کے کوئی ایسے معنی نہیں ہیں کہ جس کا ارادہ شک کے خلاف کو سمجھانے کیلئے کیا ہے۔ البتہ شک محل کلام سے لازم آتا ہے اور خبر مجہول ہے۔ اس وجہ سے اس سے انشاء

## تشریح

میں تخیر لازم آتی ہے اور یہ بات مان لی جائے کہ شک متکلم کا معنی مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔  
**حرف عطف** او کا بیان :- کلمہ او حرف عطف ہے۔ اپنے معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے۔ یعنی دونوں میں سے کوئی بغیر کسی یقین کے کوئی ایک مراد لیا گیا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ہذا حرف او ہذا تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے احد ہما حرف کہہا ہے کہ جس طرح احد ہما حرف سے بغیر کسی تعین کے معطوف میں سے ایک غلام آزاد ہے اسی طرح مذکورہ بالا مثال میں بھی دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام لاعلیٰ التعین آزاد ہو گا۔

شارح نے فرمایا کہ شمس النمرہ سرخی اور امام خضر الاسلام کا یہی مذہب ہے۔ نیز نحو یوں کی ایک جماعت۔ دوسرے علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ او خبر میں شک بیان کرنے کے واسطے لایا جاتا ہے۔ اور انشاء میں معنی امر میں تخیر اور اباحت کے معنی دیتا ہے۔

تخیر اور اباحت کا فرق :- دونوں میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں مگر تخیر میں دونوں کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

تخیر کی مثال :- اضر ب زید او عمرو (تو زید یا عمرو کو مار) معنی مخاطب کو اس کا حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس کو جی چاہے مارے مگر دونوں کو مارنے کی اجازت نہیں ہے۔

اباحت کی مثال :- جالس الحسن او ابن سیرین۔ اس مثال میں حق دیا گیا ہے۔ مخلص دونوں کی مجالس میں بیٹھ سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک کلمہ او خبر میں شک کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ شارح نے فرمایا یہ قول درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام مخاطب کو سمجھانیکے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک میں ایسے معنی مقصود نہیں کہ جن کو سمجھانے کا قصد کیا جائے۔ لہذا معلوم ہوا کہ او شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ زیادہ سے زیادہ محل کلام میں شک واقع ہو سکتا ہے یعنی چونکہ خبر نامعلوم اور مجہول ہے اسلئے شک پیدا ہو جائیگا۔ جیسے کسی نے کہا جاوئی زید او عمرو۔ متکلم نے اس مثال میں لاعلیٰ التعین دونوں میں سے ایک کی آمد کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لئے سننے والے کو شک واقع ہو گیا کہ دونوں میں سے کون آیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ شک محل کلام میں واقع ہوا ہے اسلئے نہیں کہ او شک کیلئے آتا ہے کیونکہ اگر یہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ یہی معنی دیتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے کہ انشاء میں کلمہ او تخیر کیلئے آتا ہے اور اباحت کے معنی بھی دیتا ہے، شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کلمہ او کا بعض مقامات میں شک کیلئے نہ آنا اس کا ثبوت ہے کہ کلمہ او حقیقت میں شک کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر متکلم مخاطب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ خبر دینے میں اس کو شک ہے تو اس کیلئے شک کا لفظ موجود ہے اس کو او کے بجائے شک کے لفظ کو استعمال کرنا چاہئے۔

وہذا الکلام انشاءً یحتمل الخبر فأوجب التخییر علی احتمال أنہ بیانٌ یحتمل أن قوله هذا خبرٌ أو هذا انشاءٌ من حیث الشرع لأن الشرع وضعہ لایجاد الحریت بہذا اللفظ ولکنما یحتمل أن يكون إخباراً عن حوتیة سابقہ علی هذا الکلام لاجل کونه خبراً من حیث اللغة ولکنما کان هوذا جهتين فأوجب التخییر ای تخییر المتکلم من حیث کونه انشاءً بعد ذلك بأن یوقع العتق فی أيہما شاء ویعتن أن هذا کان مراداً الی علی احتمال أن يكون هذا التعیین بیاناً للخبر المجهول الضاہر عنہ من حیث کونه خبراً وجعل البیان انشاءً من وجہ و اظہاراً من وجہ ای کما أن المبتین ذوجہتین فکذا لک البیان ذو جهتين انشاءً من وجہ کما أن یوجد العتق الآن فی وقت البیان فتشترط له صلاحیة المحل لأن انشاء العتق لا یكون إلا فی محل صلیح لہ فاذا مات أحد العبدین قبل البیان ویقول إن ما کان مراداً الی لم یقبل لأنہ لم یبق محلاً لایجاد العتق وتعیین الحق للعتق و اظہاراً من وجہ للخبر المجهول السابق فلم یجد ایجاب علیہ من جانب القاضی ولا ففی الانشاء لا یجبر القاضی بأن یتق عبداً البتہ فالخاضل أن جهة الانشائیة والخبریة قد اعتبرت فی کل من المبتین والبیان بوجہین مختلفین احتیاً طافی المبتین من حیث قبولہ التخییر والبیان وفي البیان من حیث کونه فی موضع التهمة وغیرہ فان بین المیت لا یصح للتهمة وإن بیان عبداً اقیمت اکثر من ثلث المال فی مرض موتہ یصح لعدم التهمة

## ترجمہ

اور یہ کلام اگرچہ انشاء ہے (مگر) خبر کا احتمال رکھتا ہے۔ پس تخییر واجب کر دی گئی ہے۔ اس احتمال پر کہ متعین بیان واقع ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا قول 'نہا حرّاً' اور 'نہا حرّاً' کی حیثیت سے انشاء ہے۔ کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کہ یہ حریت سابقہ کی خبر دے رہا ہے جو اس کلام سابق سے ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قول باعتبار لغت کے خبر ہے۔ اور چونکہ یہ قول دو جهت والا ہے اسلئے اختیار واجب ہو گیا جسنی شکم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ قول انشاء ہے۔ بایں طور کہ فائل جس میں چاہے آزادی کو واقع کر لے اور متعین کر دے کہ میری مراد یہ تھی اس احتمال کے ساتھ یہ تعین خبر مجہول کی بیان واقع ہو جائے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور اس بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا جائے یعنی جس طرح بیان کرنا الا دو جهت والا ہے بیان بھی ایسے دو جهتین ہو جائے۔ من وجہ انشاء و بنا دیا جائے گویا عتق اسی وقت پالی جا رہی ہے جس وقت کہ بیان ہو رہا ہے پس اس کیلئے محل کا صلاحیت رکھنا شرط ہے کیونکہ عتق کا انشاء اسی محل میں ہو سکتا ہے جو اس کا صالح ہو پس احد العبدین بیان سے پہلے اگر مر جائے اور بیان کرنا والا کہہ کہ یہ میری



مراد تھی تو قبول نہ کیا جائیگا کیونکہ مردہ غلام ایجادِ عتق کا محل باقی نہیں رہا اور زندہ غلام آزاد ہونیکے لئے متعین ہو گیا۔ اور اس بیان کو من وجہ خبر محمول سابق کیلئے اظہارِ قرار دیا جائے۔ لہذا قاضی کی جانب سے اس کو مجبور کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے غلام کو یقینی آزاد کر دے۔ پس حاصلِ کلام یہ ہے کہ انشاء اور خبر ہونیکی جہت مبتنی اور بیان میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کی گئی ہے پس جہتیں میں تو اس وجہ سے کہ وہ تحجیر اور بیان دونوں کو قبول کر لے۔ اور بیان میں اس اعتبار سے کہ وہ موضعِ تہمت میں ہے۔ پس اگر اس نے میت کے حق میں بیان کر دیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور اگر بیان کر دیا ایسے غلام کو جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے یہ اور بیان مرض الموت میں کیلئے تو صحیح قرار دی جائے گی عدمِ تہمت کی وجہ سے۔

## تشریح

قول: "هَذَا أَحْرٌ" اَوْ هَذَا أَمْرٌ۔ یہ کلام شرعاً انشاء ہے مگر از روئے لغت یہ کلام خبر ہے۔ انشاء ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اس کلام کو حریت کے انشاء کیلئے وضع کیلئے اور جو کلام شئی کی ایجاد کیلئے وضع کیا جائے اسی کو انشاء کہا جاتا ہے اس لئے شرعاً یہ کلام انشاء ہے۔

خبر ہونیکی وجہ :- اور لغت کے اعتبار سے یہ کلام خبر ہے کیونکہ لغت والوں نے اس کلام کو خبر دینے کیلئے وضع کیا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ شرعاً "ہذا حر" اور "ہذا امر" ہے مگر احتمالِ خبر ہونیکا بھی رکھنا ہے معنیٰ یہ کہ اس کلام کے کہنے سے پہلے آزادی موجود ہے اس کی اطلاع اس کلام کے ذریعہ دی گئی ہے۔ معلوم ہوا یہ کلام دو جہتیں رکھتا ہے۔ ایک جانب انشاء ہے اور دوسری جانب خبر بھی ہے اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ کلمہ "اَوْ" انشاء میں اختیار دینے کے لئے آتا ہے اسلئے اس کلام کے کہنے والے کو معینی مولیٰ کو اختیار ہونیکا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے وہ آزاد کر دے معینی متعین طور پر یہ کہہ دے کہ آزاد کرنے سے میری مراد فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے۔

بہر کیف اگر اس کلام کو خبر پر محمول کر لیا جائے تو جیسا کہ یہ بھی پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ "اَوْ" مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے اور کلمہ "اَوْ" سے جو خبر دی جاتی ہے وہ متعین نہیں بلکہ مجہول ہوتی ہے اور جب وہ اس کلام کا بیان کرے گا تو انشاء کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کر نیوالا ہو گا تو ساتھ میں اس مجہول خبر کا بیان کر نیوالا بھی ہو جائیگا۔

مصنف کا قول: جس طرح مذکورہ بالا کلام معینی "ہذا حر" اَوْ "ہذا"۔ انشاء اور خبر کے احتمال رکھنے کی وجہ سے دو جہتیں ہے۔ اسی طرح وہ کلام جو اس کا بیان کر نیوالا معینی مبتنی ہو گا اس میں بھی دو جہتوں کا احتمال ہو گا یعنی وہ بھی من وجہ انشاء ہو گا اور من وجہ خبر ہو گا اور یہ ایسا ہی ہو گا جیسے آقا بیان کے وقت اب اس غلام کو آزاد کر رہا ہے۔ اور جب یہ کلام مبتنی معینی بیان کر نیوالا ہے معینی یہ کلام من وجہ انشاء ہے اور آقا گویا اسی وقت غلام کو آزاد کر رہا ہے تو اس آزادی کیلئے محل معینی غلام کا آزادی کے قابل ہونا بھی ضروری ہے اس وجہ سے کہ عتق اور آزادی اسی جگہ واقع ہوگی جو عتق کیلئے محل ہوگی معینی عتق کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتی ہوگی۔ لہذا اگر اس بیان سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام مر گیا اور آقا نے کہا کہ آزادی سے میری مراد یہی مرا ہو غلام تھا تو اس کا یہ بیان قابل قبول نہ ہو گا اسلئے کہ میت غلام محلِ عتق نہیں ہے جبکہ بوقتِ بیان اس

کا محل غنق ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں غلاموں میں سے جو غلام ابھی زندہ ہے آزادی کیلئے وہی متعین ہوگا۔  
 بیان کا خبر ہونا :- اگر یہ بیان پورے طور پر اخبار ہوتا تو بحالت بیان محل کے صلاحیت کی شرط نہ ہوتی بلکہ پہلے ایجا  
 کیوقت جب وہ کلام مبتین کا تکم کر رہا تھا اس وقت قیام محل اور صلاحیت محل کی شرط ہوتی۔ مگر بیان کی حالت میں  
 صلاحیت محل شرط کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان پورے طور پر اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے  
 اور بیان یعنی وہ کلام جس کیلئے بیان کیا جا رہا ہے معنی کلام مبتین چونکہ من وجہ اس خبر کی اخبار ہے جو مجہول ہے  
 اور وہ خبر مجہول اس بیان سے پہلے ہے۔ اس قاضی کی طرف سے آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے  
 کسی کو متعین کر دے۔

کلام کا انشاء ہونا :- اگر من کل الوجہ یہ کلام انشاء ہوتا تو پھر قاضی اس کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو متعین طور  
 پر آزاد کر دے اسلئے کہ کلام انشاء میں قاضی کو اس کا اختیار نہیں دیا گیا۔  
 شارح کا قول :- مبتین یا ر کے فتح کے ساتھ اور مبتین یا ر کے کسر کے ساتھ دونوں میں مختلف اعتبارات سے  
 دو جہتیں ہونیکا اعتبار بطور احتیاط کے کیا گیا ہے۔ چنانچہ مبتین یا ر کے فتح والا اس لئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا  
 اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے اس لئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور وہ کلام جو بیان ہے معنی کلام مبتین میں  
 تہمت کا احتمال ہے۔ اس لئے مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا۔ لہذا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا۔

وَإِذَا دَخَلْتَ فِي الْوُكَّالَةِ يَصِحُّ بَأْنُ يَقُولُ وَكَعَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا نَصَرْتُ صَحٌّ وَلَا يَشْتَرُطُ  
 إِجْمَاعُهُمَا لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْأَنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوَكُّلِ أَنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ لَا فَائِدَةَ  
 لَا يَصِحُّ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بِأَنْ يَقُولَ بَعْتُ هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَالَفِ أَوْ بِأَلْفَيْنِ وَأَجَرْتُ  
 هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ أَجَرْتُ هَذَا أَوْ بَالَفِ أَوْ بِأَلْفَيْنِ لِبُقَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ أَوْ الْمَعْقُودِ بِهِ مَجْهُولًا  
 مَعَ عَدَمِ تَعْيِينِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا فِي أَثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مُتَعَلِّقٍ  
 بِالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ أَيْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْإِجَارَةُ قَطْرًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا بِأَنْ يَقُولَ  
 عَلَى أَنْ الْخِيَارَ فِي التَّعْيِينِ لِلْبَائِعِ أَوْ الْمَشْتَرِي أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ وَيَكُونُ الْخِيَارُ وَاقِعًا فِي أَثْنَيْنِ  
 أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْمُبِيعِ وَالْمُتَنِ وَالْأَجْرَةِ وَالْإِسْرَاقِ مِنْ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى  
 الْحَبِيدِ وَالْوَسْطِ وَالسَّرْدِيِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لِاجْتِهَادِ الْكِبَرِ وَالْجَهْلَاءِ غَيْرُ مَفْضِيَةٍ إِلَى الْمُنَاسَرَةِ  
 لَتَعْيِينِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اسْتِحْسَانًا الْحَاقُّ هَذَا الْخِيَارُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ سَرَفٍ وَالشَّافِعِيُّ  
 لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجَهْلَاءِ

اور لفظ اوجب وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت صحیح ہوگی مثلاً کوئی شخص یوں کہتا ہے

ترجمہ

”وکلّتٰ لهذا ولدا“ تو ان میں سے جس میں تصرف کر لیا صحیح ہو گا دونوں کا اجتراع مشروط نہیں ہے اس لئے کہ لفظ ”اولاد“ کے مقام پر تخییر کیلئے آتا ہے اور توکیل انشاء ہے بخلاف بیع اور اجارہ کے کیونکہ ان دونوں میں تردید صحیح نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص اس طرح کہتا ہے بعتٌ لهذا ولدا، یا کہے بعتٌ لهذا بالف اور بالفین، یا کہے اجرتٌ لهذا ولدا، یا کہے اجرتٌ لهذا بالف اور بالفین تو یہ تردید صحیح نہیں ہے کیونکہ مقصود علیہ مقصود یہ مجہول ہے اور ساتھ ہی یہ بھی متعین نہیں ہے کہ اختیار کس کو حاصل ہے مگر اس صورت میں کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو کہ دو کے درمیان واقع ہو گا یا تین کے درمیان مثلاً یوں کہے کہ خیار بالغ کو ہے یا مشتری کو حاصل ہے یا اجرت میں دینے والے کو یا اجرت پر لینے والے کو اور خیار مبیع، شمن، اجرت اور دار میں دو میں یا تین میں واقع ہو، تین سے زائد نہ ہو کیونکہ ثلاثہ عمدہ، اوسط، اولیٰ پر مشتمل ہے اور چوتھی چیز زائد ہے اس کی حاجت نہیں ہے اور جہالت جنگ و جدال کی طرف مفضیٰ نہیں ہے کیونکہ من لہ الخیار متعین ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استحضانا صحیح ہوں گے اس خیار کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اور امام زعفران اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے وہ جہالت پر اس کو قیاس کرتے ہیں۔

## تشریح

ما تنہ کہاکہ کلمہ ”او“ اگر وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی جیسے کسی نے کہا ”وکلّتٰ لهذا ولدا“ بیع لهذا العبد اس غلام کو فروخت کر نیکی لئے میں نے اس کو یا اس کو وکیل بنایا۔ تو یہ وکیل بنانا استحضانا جائز ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کسی نے کہا ”وکلّتٰ احدھما بیعٌ لهذا العبد“ میں ان دو میں سے ایک کو اس غلام کی بیع کیلئے وکیل بنایا، تو بطور استحضان یہ وکالت درست ہو۔ لہذا ان دونوں وکیلوں میں سے جو بھی غلام کو فروخت کر دیگا بیع درست ہو جائے گی مگر یہ درستگی بیع استحضانا ہوگی۔ اور یہ شرط نہیں کہ دونوں وکیل جمع ہو کر فروخت کریں تب بیع درست ہو مگر قیاس میں یہ وکالت جائز نہ ہوگی کیونکہ کلمہ ”او“ کے داخل ہونے کی بناء پر وکیل مامور مجہول ہو گیا اور اسی جہالت کی وجہ سے وکالت درست نہ ہوگی۔ استحضان کی دلیل :- وجہ استحضان یہ ہے کہ کلمہ ”او“ جب انشاء میں داخل ہوتا ہے تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور وکیل بنانا بھی از قسم انشاء ہے اور یہ تخییر حکم کی تعمیل کیلئے مانع نہیں ہے اس لئے کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کر دیگا وہی مؤکل کے حکم کی تعمیل کر نیوالا سمجھا جائے گا اور مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ لہذا جب کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو وکالت بھی جائز ہو جائے گی اور جہاں تک وکیل کے مجہول ہونے کا تعلق ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ اس جگہ وکالت کی بنیاد توسع پر ہے اس لئے وکیل کا اس انداز سے مجہول ہونا نزاع کی جانب مفضیٰ نہ ہوگا۔ اور وکالت کے باب میں اس قسم کی جہالت گوارا کر لی جاتی ہے۔

کلمہ ”او“ کا بیع اور اجارہ کے باب میں داخل ہونا :- اگر کلمہ ”او“ اجارہ اور بیع کے باب میں داخل ہو تو بیع درست ہوگی نہ اجارہ درست ہوگا۔ جیسے ایک شخص نے کہا ”بعتٌ لهذا ولدا“ (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا تو جس پر مقدمہ بیع کیا گیا ہے یعنی بیع اس صورت میں چونکہ مجہول ہے اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔

اجارہ کی دوسری مثال :- کسی نے کہا اجرت ہذا اوئذا (میں نے اسکو یا اس کو کرایہ پر دیا) تو جس چیز کو کرایہ پر دیا گیا ہے وہ مجہول ہے۔ تو یہ درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے کہا "اجرت ہذا بالف او بالفین (میں نے اس کو ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض اجرت پر دیا تو چونکہ معقودہ یا اجارہ کا بدل مجہول ہے اسلئے یہ اجارہ درست نہ ہوگا شراح کا قول :- شارح نے فرمایا جب کہ کلمہ او کو باب اجارہ میں داخل ہو، یا بیع کے باب میں داخل ہو تو جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ معقود علیہ یا معقودہ مجہول ہوتے ہیں اور یہ اس کی جہالت کی وجہ سے نزاع پیدا ہوتا ہے اور جس کو اختیار دیا گیا ہے معنی من لہ الخیار وہ متعین نہیں ہے۔ اسلئے بیع اور اجارہ دونوں جائز نہیں ہوں گے۔ البتہ اگر من لہ الخیار متعین ہو یعنی عقد کر نیوالوں میں سے کسی ایک عاقد کیلئے جو کہ متعین ہو اس کا اختیار حاصل ہو جائے کہ وہ دو میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے تو اس صورت میں باوجودیکہ کلام میں کلمہ اوئذا مذکور ہے مگر بیع اور اجارہ دونوں درست ہو جائیں گے جیسے ایک شخص نے کہا "بعثت ہذا اوئذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا) یا اس نے کہا "بعثت ہذا بالف او بالفین" (میں نے اس کو ایک ہزار کے عوض یا دو ہزار کے عوض فروخت کیا) اور ایک کو متعین کر نیکا اختیار خریدار کو دیدیا یا خود اپنے لئے بائع نے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر شئی مستاجر کو کلمہ او کے پہلے ذکر کیا، یا اجرت کو او کے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کر دیا تو ہر اجارہ جائز ہوگا۔

شارح کا قول :- بیع، اجرت، مکان جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو دو یا اس سے زائد ہوں اور کلمہ او کے ذریعہ ان کو ذکر کیا گیا ہو تو جس کو اختیار حاصل ہے اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر لے۔ اور اگر مذکورہ چیزیں تین سے زیادہ ہوں تو مثلاً اگر اس نے یوں کہا "بعثت ہذا اوئذا اوئذا اوئذا" اور یہ کہہ کر خریدار کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور جس کو اختیار حاصل ہے اس کو ان میں سے کسی کے اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا۔

دلیل :- خیاراتین کو ضرورت کے تحت مشروع کیا گیا ہے۔ جس طرح ضرورت کے تحت خیاب شرط کو مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین میں ادنیٰ، اوسط اور اعلیٰ تینوں درجوں کی چیزیں موجود ہیں اور چوتھا یہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

الحاصل خیاراتین میں معقود علیہ یا معقودہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن چونکہ من لہ الخیار کے متعین ہونے کی بناء پر یہ جہالت نزاع نہ پیدا کرے گی اور جس جہالت سے نزاع واقع نہ ہو وہ مفید نہیں ہوتی اس لئے یہ جہالت بھی مفضی الی النزاع نہ ہوگی۔

اور مابن نے کہا خیاراتین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً جائز ہیں اور اس خیار کو معینی خیاراتین کو خیاب شرط کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا اور ضرورت کی بناء پر جس طرح خیاب شرط مشروع ہے۔ اسی طرح خیاراتین بھی مشروع ہے لیکن امام زعفران اور امام شافعی نے قیاس کا اعتبار

کر کے کہتے ہیں کہ معقود علیہ اور معقود بہ کی جہات کی بنیاد پر بیع اور اجارہ درست نہیں ہیں۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذَاكَ عِنْدَ هُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيرُ وَفِي النِّقْدِ بَيْنَ يَجِبُ الْأَقْلُ يُعْتَدُ إِذَا دَخَلَ أَوْ  
فِي الْمَهْرِ بَأَن يَقُولُ تَزَوَّجْتُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَ هُمَا وَلَكِنْ بِشَرْطِ  
أَنْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بَأَن يَكُونَ كُلُّ مَنَّهُمَا ذَا امْتِرَازٍ بَيْنَ النِّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ  
الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ بَأَن يَقُولَ عَلَى أَيْ حَالَةٍ أَوْ الْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ أَوْ يَقُولَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ  
أَوْ هَذَا الْعَبْدَةِ فَإِنْ كَلَّمَ مِنْ هُوَ لَأَمٍّ مُشْتَمِلٌ عَلَى نِفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيسْرٍ فَيُصَحِّحُ التَّخْيِيرَ  
فَيُعْطِيهَا مَا شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَأَن يَكُونَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنْ  
النِّقْدِ بَيْنَ مِثْلًا يَقُولُ تَزَوَّجْتُكَ عَلَى أَلْفٍ دَرَاهِمٍ أَوْ أَلْفٍ دَرَاهِمٍ يَجِبُ الْأَقْلُ لَا مُحَالَةَ  
إِذَا لَا فَاذَكَ لِلزَّوْجِ فِي هَذَا الْاِخْتِيَارِ بَلْ نَفْعُهُ فِي إعْطَاءِ الْأَقْلِ الْبَتَّةُ وَلَمْ يُعْتَدِ نَفْعُهُ فِي  
قَبُولِ الْكَثِيرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالسَّمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتَّى تُعْتَدَرَ عَائِدَتُهُ  
الزَّيَادَةُ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هَذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ فَيْدَ فِي النِّقْدِ بَيْنَ اتِّفَاقٍ لَانَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى هَذَا  
الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدَةِ يَجِبُ عِنْدَ هُمَا الْعَبْدُ الْأَقْلُ قِيَمَةً هَكَذَا أَقْبَلَ وَهَذَا أَكْثَرَ عِنْدَهُمَا  
وَعِنْدَكَ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِي كُلِّ بَيْنَ هَذَا الْمَسْأَلِ لَابَتَّةً هُوَ السَّوْجِبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ  
وَالْعُدُولُ عَنْهُ إِلَى السُّسْطَى إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ مَعْلُومَةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوجَدْ وَلَكِنْ فِي صَوَرِ الْأَلْفِ  
الْحَالَةِ وَالْأَلْفَيْنِ النَّسَبَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الشَّيْءِ الْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ  
أَقْلٌ مِنْ أَيْ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيهَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

تَرْجِمَہ

**ترجمہ** اور صاحبین کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی (حکم) ہے اگر تخیر صحیح ہو اور نقدین میں جو سب کم ہو واجب ہو گا۔ مطلب یہ ہے کہ جب ادا کا مکہ مہر میں داخل ہو مثلاً شوہر کہے کہ زوجت علیٰ ہذا و ہذا، تو دو میں سے جو بھی مہر دیگا صحیح ہے لیکن صحیح شرط یہ ہے کہ یہ تخیر دو چیزوں کے درمیان دائر ہو معنی نفع اور نقصان کے درمیان جنس یا صفت کے مختلف ہونے سے مثلاً یوں کہے علیٰ الف درہم او ماۃ دینار۔ یا کہے علیٰ الف حالۃ او العین مؤجلۃ۔ یا کہے علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد۔ کیونکہ مذکورہ بالا تمام مثالیں نفع نقصان تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے لہذا تخیر صحیح ہے جو واجب ہے۔ دیدے۔ اور اگر تخیر صحیح نہ ہو بایں طور کہ نقدین کے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان دائمی ہو۔ مثلاً شوہر کہتا ہے تزوجت علیٰ الف درہم او علیٰ الفی درہم تو لامحالہ اقل واجب ہو گا۔ کیونکہ اس اختیار میں زوج کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اقل مقدار دینے میں اس کا نفع ہے۔ عورت کا نفع معتبر نہیں ہے کثیر کے قبول کرنے میں کیونکہ اصل تو ذمہ سے بری ہوتا ہے اور نکاح میں مالی اصل چیز نہیں ہے تاکہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے

یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ نقدین کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ جب شوہر نے شادی کی علیٰ ہذا العبد اور علیٰ ہذا العبد تو صاحبین کے نزدیک کم قیمت والا غلام واجب ہوگا ایسا ہی کہا گیا ہے مگر یہ صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ مہر مثل ہی نکاح میں موجب اصلی ہے اور اس مہر مسمیٰ کی طرف عدول اس وقت ہے جب مہر متعین اور معلوم ہو اور مذکورہ صورتوں میں پایا نہیں گیا البتہ صرف اس صورت میں کہ اس نے الالف الحالہ مہر مقرر کیا یا الالفین النسیتہ (ہزار نقد یا دو ہزار ادھار) اگر مہر مثل ہزار یا اس سے اکثر ہو تو عورت کو اختیار حاصل ہے اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہے تو اختیار زوج کو حاصل ہے عورت کو دونوں مقدار میں سے جو چاہے دیدے۔

**تشریح** کلمہ اور اگر مہر میں داخل ہو تو صاحبین کے نزدیک یہ اور تخیر کیلئے ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ تخیر مفید اور درست ہو یعنی جن دو چیزوں میں یکم اور داخل کیا گیا ہے وہ دونوں چیزیں اختلاف جنس یا اختلاف وصف کی بنا پر نفع و نقصان آسانی و تنگی کے درمیان دائر ہوں۔

**اختلاف وصف :-** مذکور مثال میں ایک نقد ہو، دوسرا ادھار ہو۔ اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو جیسے شہر ہر نے کہا تزوجت علی الف حال او الفین مؤجلہ (میں نے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کے بدلے نکاح کیا۔ دوسری مثال تزوجت علیٰ ہذا العبد و ہذا العبد (میں نے اس غلام کے بدلے نکاح کیا یا اس غلام کے بدلے جبکہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کم دام والا ہو۔ یعنی اس کی قیمت کم ہو اور دوسرا غلام اس سے زائد قیمت والا ہو۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں نفع و ضرر پایا جاتا ہے یا پھر تنگی اور آسانی کا فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا ان جیسی مثالوں میں تخیر درست ہوگی اور جب جن مثالوں میں تخیر درست اور مفید ہے تو وہاں اس کا کلمہ ہمیشہ تخیر کے معنی دیکھا جانا چاہئے مذکورہ مثال میں شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے عورت کو دیدے کیونکہ اس جگہ اور کلمہ مذکور ہے جس کا تقاضا تخیر کا ہے اور تخیر کے مطابق عمل کرنا ممکن کبھی ہے اسلئے تخیر کا قائل ہونا واجب ہوگا لیکن اگر کسی جگہ تخیر کے معنی دینا مفید اور درست نہ ہو مثلاً تخیر نفوذ میں ہو اور نفوذ ایک ہی جنس کے ہوں۔ البتہ قلیل و کثیر کا ان میں فرق ہو جیسے کسی نے کہا تزوجت علی الف درهم او الفی درهم (میں نے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے بدلے تجھ سے نکاح کیا۔ دوسری مثال تزوجت علی الف دینار او الفی دینار (میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار کے بدلے نکاح کیا۔ تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا یعنی اس کو تخیر کا حق حاصل نہ ہوگا بلکہ مذکورین میں سے جو رقم تعداد میں کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی ورنہ پھر شوہر کو اختیار دینے کا کوئی مفاد نہ ہوگا جبکہ اس کا مفاد اسی میں ہے کہ اسے کم رقم خرچ کرنی پڑے۔

باقی رہی یہ بات کہ زائد رقم دینے میں عورت کا فائدہ ہے اور کم رقم دینے میں اس کا نقصان ہے لہذا اس صورت میں بھی تخیر مفید و درست ہے اور جب تخیر درست ہے تو کلمہ اور کو تخیر کیلئے ہونا چاہئے اور شوہر کو اختیار حاصل ہونا چاہئے تھا۔

**جواب :-** اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ شوہر اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے کم رقم ادا کرنے پر بھی وہ ذمہ داری

بے نکل جاتا ہے۔ اس لئے شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہے اور جہاں تک عورت کے مفاد اور نفع کا تعلق ہے تو اس کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مال دینی مہر کوئی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زائد رقم دیکر عورت کے نفع کا لحاظ کیا جائے۔ یعنی نکاح میں چونکہ مال اصلی چیز نہیں ہے اس لئے مال کی زیادتی کی رعایت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

وفی النقدین یجب الاقل إل۔ اور اگر آؤ کو دو نقد کے درمیان داخل کیا جائے تو اقل رقم واجب ہوگی۔ یہ متن ہے شارح نے اس کی تشریح میں فرمایا "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عبارت وفی النقدین یجب الاقل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نقد خواہ کوئی بھی ہو اس میں جو کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی۔ خواہ آؤ کے پہلے اور بعد کی نقد ایک ہوں یا الگ الگ جنس کی ہوں۔ مثلاً مرد نے کہا تزوجت علی الف درہم او مائة دینار میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار کے عوض نکاح کیا، تو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو شوہر کے ذمہ وہ رقم واجب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے ادا کر دے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

لہذا شارح ملا جیون نے من جنس واحد کہہ کر بات کو صاف کر دیا ہے کہ اگر دونوں نقد ایک جنس کی ہوں۔ آؤ کے پہلے اور بعد صرف درہم مذکور ہوں یا صرف دینار کا ذکر کیا گیا ہو۔ نیز ان کے اوصاف بھی مختلف نہ ہوں تب شوہر پر اقل رقم واجب ہوگی اور تخیر شوہر کو حاصل نہ ہوگی اور اگر آؤ کے پہلے اور بعد کی ذکر کردہ نقد کی جنس مختلف ہوں یا جنس تو متحد ہو مگر اوصاف میں فرق ہو تو اس صورت میں شوہر پر اقل رقم دینے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کو اختیار حاصل ہوگا لہذا من جنس واحد کہنے سے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بقول شارح مذکورہ بیان سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ متن کی عبارت وفی النقدین کی قید اتفاقی ہے احترازی قید نہیں ہے کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونیکا حکم نقدین کے علاوہ دو چیزوں کو کلمہ او کے ذریعہ ذکر کیا جائے جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان دونوں کی قیمتوں میں کمی بیشی کا فرق ہو تو صاحبین کے نزدیک اس میں بھی اقل شی واجب ہوگی اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے کہا تزوجتک علی الف العبد او الف العبد میں نے تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے عوض نکاح کیا جبکہ ان مذکورہ غلاموں میں سے ایک کی قیمت زائد ہے اور دوسرے کی اس سے کم قیمت ہے۔ تو شوہر پر کم قیمت والا غلام دینا واجب ہوگا۔ شارح نے فرمایا مہر کے مسئلے میں ابتک جو بیان کیا گیا ہے وہ تام کا تمام صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک تو مذکورہ تمام صورتوں میں صرف مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اور مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل ہی واجب ہوگی۔ اور اگر مقدار اکثر سے مہر زائد ہے تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور مہر اگر مقدار اقل و مقدار اکثر کے درمیان ہے تو پھر مہر مثل واجب ہوگا۔ مثلاً اس نے علی الف العبد او علی الف العبد کہہ کر کسی عورت سے نکاح کیا جبکہ ایک غلام کی قیمت دوسرے سے کم ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا۔ اور مہر مثل اگر کم دام والے غلام سے کم ہو تو کم دام والا غلام دینا واجب ہوگا کیونکہ شوہر عورت کو اس کے مہر مثل سے زائد دینے

پر راضی ہو گیا ہے اور مہر مثل اگر زائد رقم والے غلام سے بھی زائد مقدار میں ہو تو شوہر کے ذمہ وہ مقدم واجب ہو گا جو دونوں غلاموں میں سے زائد قیمت والا ہو اس لئے کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو چکی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کی قیمتوں کے درمیان ہو تو اس وقت مہر مثل ہی واجب ہو گا۔

البتہ اگر شوہر نے یہ کہا "تزد جنگ علی الب حالۃ او الفین نسیتہ" میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا، تو اس صورت مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ مگر امام صاحب نے اس صورت میں فرمایا کہ اگر مہر مثل دو یا دو ہزار سے زائد ہو تو پھر عورت کو اختیار حاصل ہو گا کہ ان دونوں میں سے جو رقم چاہے لے لے۔ یعنی ایک ہزار نقد لے لے یا دو ہزار ادھار لے لے کیونکہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور چونکہ دونوں ہی صورتوں میں مرد پر تبرع کا برتاؤ کرنا ہی ہے لہذا شوہر کو کوئی اختیار حاصل نہ ہو گا۔

اور مہر مثل اگر ایک ہزار سے کم ہو تو پھر شوہر کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ ایک ہزار نقد ادا کر دے یا پھر دو ہزار ادھار دیدے اس لئے کہ شوہر بیوی کو مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر تبرع ہی کر رہا ہے۔ ایک ہزار نقد کی صورت میں تبرع یہ ہے کہ وہ نقد ہی دے رہا ہے یہی اس کا تبرع ہے۔ اور دو ہزار ادھار والی صورت میں تبرع اس طرح ہے کہ وہ مہر مثل سے ایک ہزار زائد دے رہا ہے اسی وجہ سے عورت کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ اور اگر مہر مثل درمیان ہی ہو یعنی ایک ہزار سے زائد اور دو ہزار سے کم مقدار میں ہو تو عورت کیلئے مہر مثل واجب ہو گا۔ امام صاحب کی دلیل :- نکاح کے باب میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل ہی بضع کے مساوی ہوتا ہے۔ اور مہر مثل کو چھوڑ کر متعین شدہ مہر کی جانب اس وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ متعین اور معلوم ہے اور جہاں کلمہ اؤ داخل ہو وہاں مہر متعین اور معلوم نہیں ہوتا اور ایسی حالت میں مہر مثل کی جانب رجوع کرنا واجب ہے کیونکہ اصلی موجب وہی ہے۔

وفي الكفاس لا يجب أخذ الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني أن في كل كفاس قد روي فيه ما بين الأشياء بكثرته أو كفاها كفاس أو العین من قوله تعاطم عشر مساكين من أو سبط ما تطعمون أهليكم أو كنونكم أو تحزنون أو قبة أو كفاس في كفاس أو خلق الرأس من عذرا من قوله تعاطم ففديته من صياحه أو صدقته أو نسائه أو كفاس في كفاس أو جزاء الصبيد من قوله تعاطم فجزاءه مثل ما قتل من النعم تحكم به أو عذرا منكم هديا بالغ الكعبة أو كفاس أو كفاس مساكين أو عذرا أو كفاس صياحا يجب عندنا أخذ الأشياء على سبيل الإباحة فلو أذى الكل لا يقع عن الكفاس أو الواحدة والباقي تبرع وإن عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العزاقيون والمعتزلة فإن الكل واجب عندهم على سبيل المبدل فإن فعلوا أخذوا سقط وجوب باقيها وإن أذى الكل يقع الكل واجبا وإن عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يمتاز.



## ترجمہ

اور کفارہ میں چند امور میں سے کوئی ایک واجب ہوتا ہے اس میں بعض کا اختلاف بھی ہے معنی ہر اس کفارہ میں کہ جس میں چند چیزوں کے درمیان تردید کھڑے ہو کے ذریعہ کی گئی ہو جیسا کہ کفارہ یمین میں۔ اللہ تعالیٰ کے قول اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسو تہم او تحریر رقبۃ۔ اور حاجی کیلئے کسی عذر کی بنا پر حلق راس کر لینے میں اللہ تعالیٰ کے قول فدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک۔ اور جیسے جزا و صید کے کفارہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے قول فخر او مثل ما قتل من النعم حکم بہ ذو اعدل منکم ہدیٰ بالغ الحکۃ او کفارۃ اطعام مساکین او عدل ذلک صیاماً۔ ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر ان اشیاء میں سے کوئی ایک واجب ہوگی۔ پس اگر کسی نے کل کو ادا کر دیا تو کفارہ میں صرف ایک شمار ہوگی اور باقی اس کی طرف سے تبرع سمجھا جائیگا اور اگر سب کی سب کو معطل کر دیا معنی کوئی نہ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا پائے گا بخلاف بعض علماء عراق اور معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک سب کے سب کفارہ میں واجب ہوں گے اور اگر اس نے تمام کے تمام کو معطل کر دیا تو تمام پر سزا پائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ وضع لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے لہذا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

## تشریح

کلمہ او کفارات میں یہ کلمہ اور چونکہ اشیاء کے مقام میں تنجیر کے معنی دیتا ہے۔ اس کفارات کے مقام پر جن جن چیزوں کو ذکر کیا جائے گا ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی واجب ہوگی۔ اور کفارہ ادا کر نیوالے کو اختیار حاصل ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو کفارہ پر ادا کر دے۔

اختلاف :- اس باریک علماء عراق اور بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کفارہ یمین کو لیے لےجے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم بما عقدتم الایمان فلکفارۃ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسو تہم او تحریر رقبۃ (سورہ مائدہ) حق تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کریں گے لیکن جس قسم کو تمہارے ایمان نے مضبوط عقد کیا ہو گا ان کا مواخذہ کریں گے تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اوسط درجہ کا کھانا جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑا پہنانا ہے یا غلام کا آزاد کرنا ہے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین باتوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ اول دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا۔ دوم۔ دس مساکین کو کپڑا دینا۔ سوم۔ ایک غلام کو آزاد کرنا۔ لہذا جس پر قسم کا کفارہ واجب ہو وہ ان میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ دوسری جگہ کفارہ کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے فن کان منکم مریضاً او بہ اذی من راسہ فدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک (سورہ بقرہ) پس اسے حج کرنے والو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کو سر کا عارضہ ہو تو اس کے ذمہ فدیہ کی ادائیگی ہے روزہ رکھ کر یا صدقہ کر کے یا قربانی کے ذریعہ۔ حج کر نیوالا حرام کی حالت میں ہو اور کسی عذر کی بنا پر اس نے سر کا مال اتروا دیا معنی سر منڈا دیا اس کو اس جرم کی سزا میں کفارہ ادا کرنا ہو گا اور کفارہ میں تین امور کو ذکر کیا گیا ہے، تین روزہ رکھنا، دس مسکینوں کو صدقہ دے۔ جس کی مقدار ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور ادا کرے یا پھر ایک بکری کو ذبح کر دے اور جس پر یہ کفارہ واجب ہو وہ ان تینوں میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

بحالت احرام اگر محرم نے شکار کر لیا تو اس باریں ارشاد باری ہے "یا ایہا الذین امنوا اتقوا الصید وانتم حرّم من قبل متعمداً فخرار مثل ما قتل من النعم حکم ذوا عدل منکم ہدایا بالغ الکعبۃ او کفارة طعام مساکین او لحدل ذلک صیاً ما لیزوق وبال امرہ (مائدہ) اسے ایمان والو تم بحالت احرام کسی شکار کو قتل مت کرو اور تم میں سے جو شخص عمداً قتل کر دیکے تو جو جانور قتل کیا ہے اس کے مثل کا بدلہ دینا ہو گا اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں اور اس ہدی کو بطور نیا زکعبہ تک پہنچایا جائے گا یا پھر چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس کے مطابق یعنی سادی اس کو روزہ رکھنا ہو گا تاکہ وہ اپنے گنہگار کی سزا چکھ لے۔"

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے احرام کی حالت میں کسی جانور کو قتل کر دیا تو دو عادل آدمی اس کی قیمت کا تخمینہ لگائیں۔ اگر اس قیمت میں کوئی ہدی کا جانور خریدا جاسکتا ہو تو اس مجرم کو کفارہ ادا کرنے کیلئے تین باتوں میں سے کسی ایک کا ادا کر نیکا اختیار حاصل ہے۔ اول ہدی کا جانور خرید لے (ہدی کے جانور معروف ہیں یعنی بکری، گائے اور اونٹ) ان کو خرید لے اور لجا کر سرزمین مکہ میں اس کو ذبح کر دے۔ دوم یا اس قیمت سے گھوڑے یا دوسرا اناج خرید لے اور فقراء مکہ پر تقسیم کر دے جس کی مقدار نصف صاع گھوڑوں یا ایک صاع دوسرے غلہ کے حساب سے ہر ایک فقیر کو ادا کر دے۔ سوم کفارہ یہ ہے کہ ہر مسکین کے غلہ کے بدلے یہ شخص ایک روزہ رکھے اور اگر اس رقم کے بدلے جو دو عادل آدمیوں نے اس کے جانور کے بدلے تجویز کیا ہے، ہدی کا جانور نہ خریدا جاسکے یعنی قیمت کم ہو اور ہدی کی قیمت زائد ہو تو پھر مساکین کا کھانا یا اس کے بقدر روزہ رکھنے کا اس کو اختیار ہے۔ دونوں میں سے ایک ادا کر دے۔

حاصل یہ کہ صید کے قتل کی سزا یعنی کفارہ اس کو بھی کلمہ او کے ذریعہ قرآن میں ذکر کیا گیا ہے اس لئے مجرم کو ان تین کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کے ادا کر نیکا اختیار حاصل ہے۔ لہذا احناف کے نزدیک اسی کلمہ او کی وجہ سے تینوں کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کا ادا کرنا واجب ہو گا اور تینوں میں سے کسی ایک کفارہ کی تعیین کا حق مبتلا بہ کو حاصل ہے کہ وہ اپنے فعل سے اس کی تعیین کر دے قول سے تعیین کا اعتبار نہیں ہے۔ فرض کیجئے اگر اس شخص نے تینوں کفارات کو ادا کر دیا جیسے کفارہ قسم میں غلام بھی آزاد کر دیا، مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا تو کفارہ کے نام پر صرف ایک ہی کا شمار کیا جائے گا جو قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہو اور باقی دو کفارے نہیں بلکہ تبرع شمار ہوں گے اور اگر تینوں کو ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی ترک کر دی تو صرف ایک کے ادا کر نیکا گنہگار سمجھا جائے گا اور اسی کی سزا بھی دی جائے گی اس لئے کہ اس نے صرف ایک واجب کے ترک کا ارتکاب کیا ہے البتہ اتنی رعایت ضرور کی جائے گی کہ مذکورہ انور میں سے جو ادنیٰ وجہ کا ہو گا اس کی سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک کفارہ کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہے۔

علماء عراق اور بعض معتزلہ نے کہا بطور کفارہ علی سبیل البدلیت تینوں کفارے واجب ہیں اور اگر ان میں سے کسی ایک کفارہ کو اس نے ادا کر دیا تو باقی دونوں کفارے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے تمام کفارے ادا کر دیئے تو وہ ان کے نزدیک جمع کفارات کا ادا کر نیا شمار کیا جائے گا۔ تبرع کا کوئی سوال نہیں۔

الجواب من جانب جنات :- احسان کبیر سے معجزہ اور علماء عراق کو جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ مسلک لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے اس وجہ سے اس کا کلمہ احلالا شیاء کے لئے وضع کیا گیا ہے، جمع بین الاشیاء کیلئے نہیں آتا۔ لہذا اس کے ذریعہ مذکورہ امور میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی نہ کہ تمام اشیاء

كَمْ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةٍ أَوْ شَرَحَ فِي حُجَّتِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعْلَمُ أَنَّ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا  
لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَا لَيْسَ وَعِنْدَ مَا يَمَعْنِي بَلَّ تَمَامُ الْأَيْتِ اسْمًا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ  
وَيُكْسِبُونَ فِي الْأَرْضِ فُسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافِ أَوْ  
يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِينَ وَلِلسَّاعَةِ الْفُسَادِ عَنْ طَرِيقِ الْأَرْضِ  
أَجْزِيَةً مِنَ الْقَتْلِ الصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافِ وَالنَّفْيِ مِنَ الْأَرْضِ بِطَرِيقِ التَّزْيِيدِ  
بِكَلِمَتِهِ أَوْ فَمَا لَيْسَ يَقُولُ إِنَّهَا عَلَى حَالِهَا فَيُتَخَيَّرُ الْأَمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَ مَا يَمَعْنِي بَلَّ لِلْأَضْرَابِ  
عَنْ كَلَامِهِ وَشَرَحَ فِي آخِرِ لَدُنْ جَنَايَاتِ طَرِيقِ الطَّرِيقِ كَأَنَّ عَلَى الْأَرْضِ بَعْدَ التَّوَارِجِ عَنْ  
أَخَذِ الْمَالِ فَقَطُّ وَالْقَتْلِ فَقَطُّ وَالْقَتْلِ وَأَخَذِ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّغْرِيفِ فَقَطُّ مِنْ غَيْرِ قَتْلِ  
وَأَخَذِ مَالٍ فَقَابِلٍ بِهَذِهِ الْجَنَايَاتِ الْأَتْرَبِجِ الْأَجْزِيَةِ الْأَتْرَبِجِ وَلَكِنْ لَمْ يَذْكُرْ الْجَنَايَاتِ فِي  
النَّفْسِ اعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِينَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجَنَايَاتِ فَلَمْ يَلْزَمْ بِالْعَظَمِ  
وَحَفِيفَتِهَا بِحَقِّهَا وَلَا يَلِيقُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمَطْلُوبِ أَنْ يَجْزِيَ أَعْلَى الْجَنَايَاتِ بِأَخْفِ وَأَدْنَى بِالْعَكْسِ وَكَانَ  
تَقْدِيرُ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ أَنْ يَقْتُلُوا إِذَا قَاتَلُوا فَقَطُّ بَلَّ يَصْلُبُوا إِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارِبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ  
وَأَخَذِ الْمَالِ بَلَّ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ فَقَطُّ بَلَّ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ إِذَا حُفُوا  
الطَّرِيقَ وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْبَيَانُ بَعِيْنَهُ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّكَ إِذَا رَأَى أَبَا  
بُرْدَةَ أَنَّ لَا يُعَيِّنُهُ وَلَا يُعَيِّنُ عَلَيْهِ فَجَاءَهُ أُنَاسٌ يُرِيدُونَ الْإِسْلَامَ فَقَطَّعَ أَصْحَابُ أَبِي بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ  
الطَّرِيقَ فَذَلَّ جَبْرِئِيلٌ بِالْحَدِيثِ فِيهِمْ أَنْ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذْ  
بِالْمَالِ قُتِلَ وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدَا وَسَرْجُلُهُ مِنْ خِلَافِ وَمَنْ أَفْرَادَ الْأَهْلَ  
نَفَى مِنَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ حَمَلَ ابْنُ حَنِفَةَ قَوْلَهُ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ عَلَى اخْتِصَارِ  
الصَّلْبِ بِهَذَا الْحَالِ لَا اخْتِصَارِ هَذَا الْحَالِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ فِيهِمَا خَيْرٌ كَبَلِ الْإِنْبِ  
لِلْأَمَامِ الْخِيَارِ وَالْإِجْمَاعِ بَعْدَ أَنْ شَاءَ قَطَّعَ ثُمَّ قَتَلَ أَوْ صُلِبَ وَأَنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صُلِبَ مِنْ غَيْرِ  
قَطْعٍ لِأَنَّ الْجَنَايَاتِ تَحْتَمِلُ الْإِتِّحَادَ وَالْتِمَادَ وَفَلَا عَيْنَ كَلْنَا الْجَهَنَّمِينَ فِيهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ  
لَيْسَ الْمَجْلَاءُ مِنَ الْوَطَنِ كَمَا يُؤْهِمُ الظَّاهِرُ بَلَّ النَّفْيِ مِنَ الظُّهُورِ عَلَى مَجْزِ الْأَرْضِ  
بِأَنْ يُجَبَّسُوا حَتَّى يَمُوتُوا

## ترجمہ

اور پھر کلمہ کو حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس کے مجازی معنی کو بیان فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول ان یقتلوا او یصلبوا (وہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) میں کلمہ کو امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک بل کے معنی میں ہے۔ پوری آیت اس طرح ہے: ”انما جزاء الذین یجربون اللہ ورسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم من خلاف او ینفوا من الارض (بت مائدہ) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جنگ کرنوالے، فساد کی کوشش کرنوالے، قطار الطریق (ڈاکو) کیلئے چار جزائیں قتل، سولی، ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹنا اور اس مقام سے باہر نکال دینا بیان فرمایا ہے۔ اور کلمہ او کے ساتھ تردید کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ او اپنی اصلی حالت پر قائم ہے لہذا خلیفہ وقت کو ان میں اختیار ہے اور ہمارے نزدیک کلمہ او بل کے معنی میں ہے۔ ایک کلام سے اعراض کرنے اور دوسرے میں شروع ہونیکے لئے آتا ہے کیونکہ قطار الطریق کے جرائم چار طرح کے ہوتے ہیں۔ اخذ المال فقط، القتل فقط، القتل واخذ المال اور تخلیف فقط بغیر قتل کے، اور اخذ المال۔ پس ان چاروں قسم کی جانیوں کے مقابل چار جزائیں تجویز ہوتیں لیکن نفس میں جانیوں کا ذکر نہیں کیا گیا عقل والوں کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ جزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس جزا غلیظ ہوگی جرم کے غلیظ ہونے سے اور سزا خفیف ہوگی جرم کے خفیف ہونے کی صورت میں اور حکیم مطلق کی شان سے بعید ہے کہ غلیظ ترین جرم کی سزا خفیف ترین تجویز کرے یا اس کا عکس تجویز کرے۔ پس قرآن مجید کی عبارت کی تقریر یہ ہے ”ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المماربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق“۔ ابھی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں جب وہ صرف قتل کریں بلکہ وہ سولی پر چڑھا دیئے جائیں جب جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ

دیئے جائیں جب وہ صرف مال چھین لیں بلکہ جلا وطن کر دیئے جائیں جب راستے میں محض ڈرائیں دھمکائیں اور معینہ ہی بیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ابو بردہ سے مصالحت کی تھی کہ وہ نہ حضورؐ کی مدد کریگا اور نہ وہ حضورؐ کے خلاف دوسروں کی مدد کریگا۔ اس کے بعد کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام لانے کے ارادہ سے حاضر ہوئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر راستے میں ڈاکہ ڈالا تو حضرت جبریلؑ ان پر حد کا حکم لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال لوٹ لیا اسے سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا مگر مال نہیں لوٹا تو اسے قتل کیا جائے۔ اور جس نے مال لوٹ لیا مگر قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ پیر خلاف میں کاٹ دیئے جائیں اور جس نے صرف ڈاکہ دیا دھمکایا وہ جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے قول ”من قتل واخذ المال صلب“ کو اس پر محمول فرمایا ہے کہ صلب اسی حالت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس بات پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت صلب ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ غیر صلب جائز نہ ہو بلکہ امام صاحبؒ نے خلیفہ وقت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ان چار سزائوں میں سے جو سزا تجویز کرے جائز ہے۔ اگر امام چاہے تو پہلے قطع کر دے پھر قتل کرے یا سولی دیدے

اور اگر چاہے تو قتل کر دے یا سولی دیدے اور قطع نہ کرے اس لئے کہ جنایت اتحاد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا بھی۔ لہذا دونوں جہتوں کی رعایت کر سکتا ہے۔ نفی سے مراد جلا وطنی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے۔ بلکہ سرزمین پر کھلے بندوں رہنے سے باز رکھنا مقصود ہے کہ ان کو قید میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

## تشریح

کلمہ او کے مجازی معنی کا بیان :- کلمہ او کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد اب ماتن نے یہاں سے اس کے مجازی معانی کو ذکر فرمایا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول "ان یقتلوا او یصلبوا" (وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) اس قول میں کلمہ او امام مالک کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے لیکن تخییر کیلئے مگر ہمارے نزدیک اس جگہ کلمہ او بمعنی بل استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا ویصلبوا او یقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض دمانہ" (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں ان کو قتل کر دیا جائے یا ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا پھر ان کو جلا وطن کر دیا جائے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے لڑائی کرنے والوں اور ڈاکوؤں کی سزا تجویز فرمائی ہے کہ سزائیں چار تجویز فرمائی گئی ہیں اور کلمہ او کے ذریعہ ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چار سزائیں یہ ہیں۔ قتل کرنا، سولی پر چڑھا کر مار ڈالنا، دامن ہاتھ اور بایاں پہ کاٹ دینا، وطن سے باہر نکال دینا۔

اختلافی اقوال :- اس بارے میں امام مالک نے فرمایا کہ کلمہ او اپنی حقیقت پر ہے جو علی سبیل التخییر چاروں امور پر دال ہے۔ لہذا امام المسلمین کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ ان چاروں میں سے کسی کو نافذ کر دے۔

احناف کی رائے :- اس بارے میں احناف کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ او اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجاز بمعنی بل ہے۔ جیسے او اشد قسوة میں کلمہ او بل کے معنی میں ہے اور بل اور او کے درمیان مناسبت سببی پائی جاتی ہے معنی جس طرح کلمہ بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض اور آخر کلام کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح او کے اندر بھی اس تعین سے اعراض کیا جاتا ہے جو پہلے کلام میں ثابت ہے۔ یعنی او سے پہلے جوشیٰ مذکور ہوتی ہے وہ کلمہ او سے پہلے متعین اور ثابت ہوتی ہے۔ اور جب کلمہ او اس پر داخل ہو جاتا ہے تو اس ثابت شدہ سے اعراض کر لیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کلمہ او سے پہلے اور بعد کی دونوں اشیاء متعین نہیں رہ جاتیں بلکہ مذکورین میں سے کوئی ایک مراد لی جاتی ہے اسلئے ثابت ہو گیا کہ کلمہ او اور کلمہ بل دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے لہذا او کو مجاز ابل کے معنی میں لینا جائز ہو گیا۔ او کو بل کے معنی میں لینے کے بعد معنی ہوں گے کہ ڈاکوؤں کے چار احوال ہیں۔ صرف لوگوں کا مال چھین لینا۔ صرف قتل کر دینا۔ مال چھین لینا اور قتل بھی کر دینا۔ راہ گیروں کو صرف ڈرانا اور دھمکانا، ان کے مال اور انکی جان سے کوئی تعارض نہ کرنا۔ حق تعالیٰ شانہ نے ڈاکوؤں کے ان چار حالات پر چار احکام نازل فرمائے ہیں۔ اسلئے کہ سزا جرم کے

مطابق ہوتی ہے۔ جرم ہلکا ہے تو سزا بھی ہلکی ہوگی، اور جرم بڑا اور خطرناک ہے تو اس کی سزا بھی بڑی ہوگی بہر حال جرم کے مطابق سزا دی جاتی ہے۔ اس لئے اس جگہ او کے معنی تخیر کیلئے لینا مناسب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم جرم کے مطابق ہی سزا تجویز کرتا ہے۔ اور او کو تخیر کیلئے ماننے میں لازم آتا ہے کہ فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو قتل بھی کیا اور اس کا مال و اسباب بھی چھین لیا ہو۔ جرم سخت ہے۔ اور امام المسلمین ان کو صرف جلا وطنی کی سزا تجویز کر دے تو لازم آئے گا کہ جرم سخت اور سزا اس کی ہلکی ہے جو حکمت کے خلاف ہے۔ اسی طرح فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو صرف ڈرائے دھمکانے پر اکتفا نہ کیا ہو اور امام المسلمین ان کو قتل کر دے تو جرم ہلکا اور سزا سخت ہوگئی۔

**ایک سوال :-** جرم کا تقابل سزا سے کرنا درست نہیں۔ کیونکہ تقابل کا تقاضا تو یہ ہے کہ آیت میں جرم اور سزا دونوں کا ذکر کیا جائے جبکہ آیت میں سزائیں مذکور ہیں جرم کا ذکر نہیں ہے اس لئے جرم اور سزا کے درمیان تقابل کیوں کر درست ہوگا؟

**جواب :-** شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اہل عقل کی فہم و فراست پر اعتماد کر کے جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جرائم کا ذکر آیت میں حکماً موجود ہے حقیقتاً اگرچہ مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ او کے ذریعہ یہاں تخیر کے معنی ممکن نہیں ہے اس لئے کلمہ او کو اس جگہ مجازاً بل کے معنی میں لے لیا گیا ہے اور آیت کی تقدیر اس طرح پر ہوگی "اَنْ يَّقْتُلُوْا اِذَا قُلُوْا بَلْ تُصَلُّوْا اِذَا اُتِفَتْ الْحَاثِرَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَ اِذَا اخَذَ الْمَالُ بَلْ تَقْطَعُ اَيْدِيْهِمْ وَ اِذَا خَذُوا الْمَالُ بَلْ يُغْنُوْا مِنْ الْاَرْضِ اِذَا خُوفُ الْطَرِيقِ" مطلب یہ ہوا کہ ڈاکوؤں کو قتل کی سزا دی جائے جب وہ صرف قتل کا ارتکاب کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل کریں اور مال چھین لیں۔ بلکہ ان کا داہنا ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹنے لینے پر اکتفا کریں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں مسافروں کو ڈرائیں دھمکائیں۔

اس کی تصدیق اور تائید حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ہوتی ہے۔ آپ نے حضرت ابو بردہؓ سے صلح کی تھی اور شرط یہ عائد فرمائی تھی کہ وہ عیسیٰ ابو بردہ آپ کی مدد کریں نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کریں۔ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے حاضر ہوئے۔ راستہ میں ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر حملہ کیا تو بذریعہ وحی ان کے بارے میں حکم نازل ہوا کہ ان میں سے جن لوگوں نے قتل کرنے اور مال چھیننے کا جرم کیا ہے ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے اور جن لوگوں نے صرف قتل کا ارتکاب کیا ہے مال وغیرہ نہیں لوٹا تو ان کو قتل کرنے پر اکتفا کیا جائے۔ اور جن لوگوں نے صرف مال چھین لیا ہے قتل وغیرہ کچھ نہیں کیا ہے تو ان کا داہنا ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دیا جائے۔ اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا ہے تو اس کو وطن سے باہر نکال دیا جائے۔ مذکورہ روایت سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ ہر سزا جرم کے مطابق ہے اور یہ کہ ہر جرم کی سزا الگ ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جیسا امام مالکؒ کا قول ہے کہ امام وقت کو ان چاروں سزائوں میں سے کسی ایک

کو نافذ کرنے کا اختیار ہے۔

ایک اعتراض :- حدیث کے الفاظ ہیں کہ یہ قافلہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا بلکہ اسلام لائیکے ارادہ سے سفر کیا تھا ان کو سلطان نہیں کہا جاسکتا البتہ غیر مسلم مستامن کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اور کسی غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنے سے حد شرعی واجب نہیں ہوتی اسلئے ابو بردہ کی قوم کے ڈاکوؤں پر کہ جنھوں نے غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالا حد واجب نہ ہونا چاہئے ؟

جواب :- حدیث میں اسلام سے اسلامی احکام کا تعلم مراد ہے معنی آنیوالے لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور وہ مسائل اسلام سیکھنے کیلئے سفر کر رہے تھے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یریدون الاسلام کے الفاظ کے بجائے یریدون اللہ کے الفاظ مذکور ہیں۔ معنی آنیوالے لوگ اسلام کے احکام سیکھنے کی غرض سے آرہے تھے۔ اس تاویل کے بعد اب ابو بردہ کے ساتھیوں کا حملہ مسلمانوں پر سمجھا جائے گا اور مسلمانوں پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے بذریعہ وحی ابو بردہ کے ساتھیوں کیلئے حد کا بیان نازل ہوا۔

دوسرا جواب :- اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ آنیوالا گروہ مسلمان نہیں تھا مگر اسلام قبول کر نیکی ارادہ سے آرہے تھے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اسلام قبول کر نیکی ارادہ سے سفر کرتا ہے ذمی کے مانند ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے ان لوگوں پر ڈاکہ ڈالنے کی وجہ سے حد جاری کی گئی۔

قولہ ولکن جملہ ابو حنیفہؒ الخ۔ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب مذکور ہے۔ امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ امام وقت کو فروع میں مذکورہ چاروں امور میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا حق حاصل ہے جبکہ اخلاف کا مسلک اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہر جرم کی سزا الگ ہے بلکہ جیسا جرم ویسی ہی سزا تجویز کی جائے گی۔ اس میں تناقض کا دم ہوتا ہے ؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن چار چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے ان سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر ہے۔ ان میں تو حضرت امام صاحبؒ امام وقت کو کوئی اختیار نہیں دیتے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیا باربعہ سے مراد یہ ہے کہ ڈاکو اگر کسی شخص کو قتل کرے اور مال بھی چھین لے تو اس کے دو جرم ہو گئے۔ لہذا امام وقت ان چار سزائوں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے۔ ڈاکو کا دامنہا تھا اور باباں پیر کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے یا پھر ہاتھ پیر کاٹ کر اس کو سولی پر لٹکا دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر صرف اس کو قتل کر دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر اس کو سولی دیدے۔ گویا جرم ایک ہے اور اس کی سزائیں چار ہیں۔ اور ان چاروں میں امام وقت کو اختیار ہے جس کو چاہے جاری کرے۔

امام صاحبؒ نے آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزائوں میں امام کیلئے اختیار کو ثابت نہیں کیا ہے۔ لہذا امام صاحب کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں رہا۔ ایک اعتراض :- اس تاویل پر بھی ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس جگہ اتحاد کا شبہ پایا جاتا ہے اس لئے قتل

اور مال چھیننے کو دوجرم قرار دینا اور اس کے مقابلے میں دوسرا نہیں تجویز کرنا مشبہ کے موجود ہوتے ہوئے حد جاری کرنا ہے جبکہ مشبہ پر حد ختم ہو جاتی ہے جاری نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس مشبہ کی بناء پر کہا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا مذہب برائے حق ہے معنی قتل اور اخذ مال دوجرم ہیں۔ ان کی سزا سولی ہے۔

**نفي من الارض :-** معنی زمین سے جلا وطن کر دینا۔ یہی معنی اس کے ظاہر ہیں۔ دوسرے فقہاء نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں مگر شارح نور الانوار نے امام صاحب کی رائے کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ مجرم کو قید کر دینا مراد ہے کیونکہ قید کرنے میں بھی جلا وطنی کے معنی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جلا وطن کرنا کا مقادیر ہے کہ وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے۔ قید کرنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ قید کر دینے سے سبھی لوگ اس کے شر سے بچ جائیں گے اور جلا وطن کرنے سے پہلے والے لوگ محفوظ ہو جائیں گے مگر جہاں یہ ڈاکو جائے گا وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ نہ رہ سکیں گے۔

لہذا اگر ڈاکو راہ گیر کو ڈرائیں دھمکائیں تو ان کو جیل بھیج دیا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس جرم سے توبہ کر لیں اور ان کے حالات سے یہ یقین ہو جائے کہ باہر جا کر اب یہ اس جرم کا دوبارہ اعادہ نہ کریں گے ورنہ ان کو قید خانے ہی میں مرجانے دیا جائے۔

ثم شرع في مثال آخر لم يجازها على مدح أبي حنيفة خاتمة فقال وقال اذا قال لعبدك ودابة هذا احقر او هذا انت باطل لان اسم واحد هما وغير عيني وذالك غير عيني للعق لان حقيقة كلمته ان يكره بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذالك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذالك احدهما ولهنا الدابة غير صالحة للعق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو ان يوبى العبد خاتمة يعق عندهما كلى ما في المبسوط

**ترجمہ**

پھر مصنف نے ایک دوسری مثال او کے مجازی معنی کی بیان فرمائی جو صرف امام ابو حنیفہ کے مذہب پر مخصوص ہے۔ پس فرمایا وقال اذا قال لعبدك الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مالک اپنے غلام اور جانور کو کہے ہذا احقر او ہذا انت تو یہ کہنا باطل ہے کیونکہ یہ احدهما غیر عین کا اسم ہے اور یہ عین کا محل نہیں ہے۔ اس لئے کہ او کی حقیقت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تردید کرے اور دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اس حکم کی علی سبیل البدلیت صلاحیت رکھتی ہوں تاکہ اس کے بعد مشکلم ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کر دے اور اس مثال میں دابہ عین کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا حکم حقیقی محال ہو گیا پس کلام باطل ہو گیا اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے



## تشریح

نیت نہیں کی۔ اور اگر مالک نے عبد کی بطور خاص نیت کر لی ہے تو غلام آزاد ہو جائیگا جیسا کہ مبسوط میں موجود ہے۔  
 امام اعظم ابو حنیفہؒ کے مسلک کی ایک اور مثال جس میں کلمہ اذکار کو مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔  
 مسئلہ: اگر آقا نے اپنے غلام اور جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا اذکار اذکار۔ یہ آزاد ہے یا یہ۔  
 تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام نفوس ہے کیونکہ ان کے نزدیک اذکار میں سے ایک غیر معین کیلئے  
 آتا ہے جبکہ مذکورہ مثال میں جانور بھی ہے جو محل علق نہیں ہے۔ اور واحد المذکورین میں کسی ایک کو بیان کرنے کیلئے  
 آتا ہے جب مذکورین اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جیسے جاء فی زید اذ بکر میں زید اور بکر دونوں میں آنے کی صلاحیت  
 موجود ہے۔ اس میں متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان مذکورین میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے کہ میری مراد زید ہے یا بکر ہے  
 بہر حال کلمہ اذکار کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان داخل ہوں ان میں سے دونوں میں اس کی  
 صلاحیت ہو کہ متکلم ان میں سے کسی ایک کی تعیین کر دے۔ اور جانور اور غلام کی جانب اشارہ کر کے اذکار اذکار۔  
 والی مثال میں آزاد ہونے کی صلاحیت جانور میں نہیں ہے۔ لہذا وہ اس کی مثال نہیں بن سکتا اس لئے کلام لغو اور باطل  
 ہو گیا۔ اسلئے آقا اس مثال میں صرف غلام کے آزاد کرنے کی نیت سے مذکورہ کلام بولے تو بھی غلام آزاد نہ ہوگا۔  
 بعض علماء کا قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ مثال اس وقت باطل قرار دی جائے گی جب آقا نے کوئی  
 نیت نہ کی ہو۔ اگر آقا نے غلام کو آزاد کرنے کی نیت سے یہ کلام کہا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا  
 اس لئے کہ اس صورت میں اھل المذکورین کا مصداق فقط غلام ہوگا۔

وَعَنْدَ لَا هُوَ كَذَلِكَ لَكِنَّ عَلَىٰ أَحْتَمَالِ التَّعْيِينِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ  
 نَفْسِ الْأَمْرِ عَلَىٰ مَا قُلْتُمْ لَكِنَّهُ عَلَىٰ سَبِيلِ الْمَحَاضِرِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينُ حَتَّىٰ لَزِمَهُمَا التَّعْيِينُ كَمَا فِي  
 مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِأَنْ يَزِدَّ دَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُولُ هَذَا أَحْمَدُ أَوْ هَذَا فَيُجِبُهُ الْقَاضِي  
 عَلَىٰ التَّعْيِينِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينُ كَمَا أَجْبَدَ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمَحْتَمَلِ أَوْلَىٰ مِنَ الْأَهْدَارِ  
 لِأَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحِّحُ حَقَّ الْأَمكانِ بِالْحَقِيقَةِ أَوْ الْمَحَاضِرِ فَجَعَلَ مَا وَضَعَ لِحَقِيقَتِهِ  
 حَاضِرًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ وَإِنْ اسْتَحَالَتْ حَقِيقَتُهُ فَجَرَىٰ عَلَىٰ أَصْلِهِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ لَا كُفْرَ سِتْمًا مِنْهُ  
 هَذَا إِنِّي بَعَثْتُهُ حَاضِرًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَهَهُمَا يُكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ عِنْدَ  
 اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرِيَا أَيْضًا عَلَىٰ أَصْلِهِمَا فِي ذَلِكَ الْمَثَالِ فَيَبْطُلُ هَهُمَا كَمَا بَطُلَ ثَمًا۔

## ترجمہ

اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی یہی ہے مگر تعیین کا احتمال باقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ  
 نے بھی حقیقت اور نفس الامر میں صاحبینؒ ہی کے قول کے مطابق فرمایا ہے مگر بطور مجاز تعیین  
 کا احتمال موجود ہے حتیٰ کہ مالک پر تعیین کرنا واجب ہے جس طرح عبدین والے مسئلہ میں۔ بایں طور کہ مالک اپنے

دونوں غلاموں کے درمیان کلہرؤ کو لائے اور تردید کرتے ہوئے کہے 'ہذا حر' اور 'ہذا' تو قاضی اس کو تعین پر مجبور کرے گا پس اگر کلام تردید کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعین پر مجبور نہ کرتا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ کلام کے محتمل پر عمل کرنا اس کو صالح کر دینے سے بہتر ہے کیونکہ کسی عاقل و بالغ کا کلام صحیح قرار دیا جاتا ہے حقیقہ ہو یا مجاز پس وہ لفظ جو معنی حقیقی کیلئے وضع کیا گیا تھا اسے امام صاحب نے اس شے سے مجاز قرار دیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے۔ پس امام صاحب نے اپنے اس قاعدے پر قائم رہتے ہوئے جس کا ذکر سابق میں ان کا قول عبد اکبر سامنہ 'ہذا ابی' کے ذیل میں گذر چکا ہے اس کلام کو مجاز پر محمول فرمایا تھا اس کلام کے احتمال رکھنے کی بنا پر مجاز پر عمل فرمایا ہے حقیقت کے محال ہونے کی وجہ سے۔ اور صاحبین استعارہ سے انکار کرتے ہیں حکم کے محال ہونے کے وقت۔ پس صاحبین بھی اپنے سابقہ اصول پر قائم رہے جو مذکورہ مثال میں گذر چکا ہے پس کلام اس جگہ باطل رہے گا جیسا کہ سابق میں اس جگہ پر باطل تھا۔

## تشریح

جب کسی شخص نے اپنے غلام اور جانور دونوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا 'ہذا حر' اور 'ہذا' امام صاحب کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی ہے جیسا صاحبین کا قول ہے۔ یعنی او احد المذكورین غیر معین کیلئے آتا ہے۔ اور اس جگہ مذکورین میں سے ایک علق کا محل نہیں ہے مگر 'ہذا حر' اور 'ہذا' مجاز تعین کا احتمال رکھتا ہے کہ متعین طور پر غلام مراد لے لیا جائے اور جب بطور مجاز تعین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے غلام آزاد ہو جائے گا جیسے آقا نے اپنے غلاموں کی جانب اشارہ کر کے یہ کلام کہا تو قاضی تعین کرنے پر اس کو مجبور کرے گا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو آزادی کیلئے متعین کر دے۔

نیز اگر یہ کلام متعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی کو یہ حق نہ ہوتا کہ وہ مکالم کو احد المذكورین میں سے کسی کو متعین کرنے پر مجبور کرے۔ معلوم ہوا کہ یہ کلام مجاز تعین کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ بھی طے شدہ بات ہے کہ کسی عاقل و بالغ کے کلام کو لغو اور بے معنی قرار دینے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ کسی ایک محتمل شے پر عمل کر لیا جائے۔ اور عمل کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ کلہرؤ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کر لیا جائے یعنی 'و احد غیر معین' پر حمل کیا جائے۔ اور اس جگہ یہ معنی دشوار ہیں۔ اس لئے امام صاحب نے اس کو و احد غیر معین کیلئے مجاز قرار دیا مگر حضرات صاحبین اس جگہ آؤ کو مجاز کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور دونوں اپنے اپنے اصول پر قائم ہیں جس کو پہلے تفصیل سے ذکر کیا جا چکا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام کو جو آقا سے عمر میں کافی بڑا ہو 'ہذا ابی' کہا یعنی 'یہ میرا کاہنہ' تو اس کلام کو حقیقت پر محمول کرنا اگرچہ محال ہے کہ کسی بیس برس والے آقا سے انٹی برس کا غلام پیدا ہو۔ مگر اس کلام کو لغو نہ ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ یعنی ابی سے حریت کے معنی مراد لے جائیں اور غلام کی آزادی قرار دیدی جائے مگر صاحبین حقیقت کے دشوار ہونے کی صورت میں استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کر نیک انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک اس کلام کو لغو قرار دیدیں گے۔ اسی پر مذکورہ مسئلہ کو بھی قیاس کر لیا جائے۔

ثُمَّ ذَكَرَ حَاجَازَ آخِرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُومِ مُتَّصِيَةً بِمَعْنَى وَإِذَا الْعَطْفُ لَا عَيْنَهَا يَعْصِي كَمَا أَنَّ الْوَادِ  
تَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهَا كَلِمَتُهَا فَكُنْذُ الْإِثْبَاتِ أَوْ فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَادِ لَكِنْ  
الْوَادِ تَدُلُّ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَالشُّمُولِ وَأَوْ تَدُلُّ عَلَى انْفِرَادِ كُلِّ مِنْهَا عَنِ الْآخِرِ فَلَا يَكُونُ عَيْنُهَا -

## ترجمہ

پھر مصنف نے ایک اور مثال اُد کے مجاز کی بیان فرمائی ہے پس فرمایا اور کلمہ او عموم کیلئے استعارہ کیا  
جاتا ہے پس واو عطف کے معنے میں ہو جاتا ہے معینہ واو عطف نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح  
واو عطف معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو حکم میں ثابت کرتا ہے اُد بھی اسی طرح سے ہے پس اُد بمعنی واو کے ہو گیا۔ فرق  
اتنا ہے کہ واو تو اجتماع اور شمولیت پر دلالت ہے اور کلمہ اُد ہر ایک کے دوسرے سے انفرادیت پر دلالت کرتا ہے لہذا اُد بمعینہ  
واو عطف نہیں ہوتا۔

## تشریح

کلمہ اُد کے دوسرے مجازی معنے :- اور کلمہ او عموم کے معنے کیلئے مستعار لیا جاتا ہے تو اس وقت  
کلمہ او بمعنی واو ہو گا مگر معینہ واو نہیں ہو جائیگا بلکہ جس جگہ واو معطوف علیہ اور معطوف کے لئے  
حکم کو ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح اُد بھی منفی کلام میں دونوں کی نفی کے معنی دیتا ہے۔

کلمہ اُد اور واو کے مابین فرق :- واو عطف شمول اور اجتماع پر دلالت کرتا ہے۔ اور کلمہ او معطوف علیہ اور معطوف  
میں سے ہر ایک کے جدا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا واو اگر کلام منفی ہو تو اجتماعی طور پر دونوں کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔  
اور اگر اُد داخل ہو گیا تو دونوں کی نفی پر الگ الگ دلالت کرتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَطِيعُ مِنْهُمْ أَثَمًا أَوْ كُفُورًا"  
اُد کفورا کے معنے میں ولا کفورا۔ اسلئے مسلمان دونوں میں سے جس کی فرمانبرداری اور اطاعت کریگا تو گنہگار ہو گا۔  
اور کفورا کی اطاعت کی تب بھی گنہگار ہو گا۔ یعنی منفی حکم۔ یعنی اطاعت نہ کرنا۔ الگ الگ دونوں کیلئے ثابت ہے۔ اور  
اگر اس جگہ اُد کے بجائے واو ہوتا اور آیت کریمہ اس طرح ہوتی "وَلَا تَطِيعُ مِنْهُمْ أَثَمًا أَوْ كُفُورًا" تو عدم اطاعت کا حکم ایک ساتھ  
اجتماعی طور پر ہوتا۔

وَذَلِكَ أَيْ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَادِ إِذَا كَانَ فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ أَوْ مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ لَا لِمَعْنَى قَبْرِ يَنْتَلِيزُ  
لِهَذَا الْمَجَازِ وَلَا لِصَاهِرِ النِّجَاحِ إِلَّا بِقَرِينَةِ كَقَوْلِهِ وَاللَّهُ لَا أَعْلَمُ فَلَا نَأْخِذُ بِهَا إِذَا أَعْلَمَ أَحَدُهَا  
يَحْنُثُ وَلَوْ كَلِمَتُهَا لَمْ يَحْنُثُ إِلَّا مَرَّةً مِثَالُ لَوْ قَوْعُهَا فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ حَتَّى إِذَا  
كَلِمَتُ قَرِينَةٍ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَادِ وَقَوْلُهُ وَلَوْ كَلِمَتُهَا قَرِينَةٍ لَعَدِمَ كَوْنُهَا عَيْنَ الْوَادِ بِمَعْنَى إِذَا كَانَتْ  
بِمَعْنَى الْوَادِ فَيَحْنُثُ بِتَكْلِمٍ أَحَدُهَا ابْنُهَا كَانَ إِذَا لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَادِ لَمْ يَحْنُثُ إِلَّا بِتَكْلِمٍ أَحَدُهَا  
فَإِذَا كَلِمٌ بِأَحَدِهَا لَا تَنْفَعُ الْبَيِّنُ وَحَنْثٌ بِهَا ثُمَّ بِنَكْلٍ آخَرَ لَمْ يَتَّعَلَقْ حُكْمُ الْحَنْثِ وَإِذَا لَمْ تَكُنْ  
عَيْنَ الْوَادِ فَلَوْ كَلِمَتُهَا جَمِيعًا لَمْ يَحْنُثُ إِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهَا الْإِسْفَارَةُ بَيْنَ وَاحِدَةٍ

اِذْ هَتَفْتُ خُزْمَةَ اِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَمْ يُوْحِدْهُ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَّلَوْ كَانَتْ عَلَيْنَ الْوَادِلِصَارِ مِثْلُ  
 الْيَمِينِ فَقَبِضَ الْكُفَّارَةَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى حِدَّةٍ وَقِيلَ التَّغْرِیْعُ عَلٰی الْعَكْسِ یَعْنِیْ اَنْ قَوْلُهُ  
 حَتّٰی اِذَا كَلِمَةُ اَحَدٍ هَا یَحْنُثُ تَغْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنِ الْوَادِلِ اِنْهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنِ الْوَادِلِ لَمْ یَحْنُثْ  
 اِلَّا بِتَكْلِمِهِ الْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ فَيَتَوَقَّفُ الْحَنْثُ عَلٰی اَنْ یَتَكَلَّمَ بِكُلِّهِمَا فَلَا یَحْنُثُ بِمَجْمُوعِهِ  
 تَكْلِمًا اَحَدًا هِمَّا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنِ الْوَادِلِ یَحْنُثُ بِتَكْلِمِ اَيِّهِمَا كَانَ وَانْ قَوْلُهُ وَّلَوْ كَلِمَتُهُمَا لَمْ  
 یَحْنُثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَغْرِیْعٌ عَلٰی كَوْنِهَا مَعْنٰی الْوَادِلِ اِذَا لَوْ تَكَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَادِلِ لَمْ یَحْنُثْ  
 اِلَّا مَرَّةً وَّلَمْ یَحْبِ الْكُفَّارَةَ وَاحِدَةً وَّانْ كَلِمَتُهُمَا جَمِیْعًا فَكَذٰلِكَ -

## ترجمہ

اور وہ معینی کلمہ کو کاواؤ کے معنی میں مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلمہ کو مقام نفی یا مقام  
 اباحت میں ہو۔ اور یہ دونوں مقام اس لئے شرط قرار دیئے گئے ہیں کہ یہ دونوں مجاز کے قرینہ ہیں۔  
 اور قاعدہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر کسی قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے قائل کا قول ”واللہ الاکم فلا نا او فلا نا“  
 (اللہ کی قسم نہیں بات کروں گا میں فلاں سے یا فلاں سے) یہاں تک کہ جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام  
 کر لیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں سے کلام کر لیا تو حانث نہ ہو گا مگر ایک مرتبہ۔ یہ کلمہ اور کے مقام نفی میں واقع ہونے  
 کی ایک مثال ہے۔ اور مصنف کا قول بظاہر حتیٰ اذا کلم احدہما والذو کے معنی میں مثال اور تفریع ہے۔ اور مصنف کا  
 قول ”ولو کلمہما یہ مثال اس کی ہے کہ کلمہ او معینہ واؤ کے معنی میں نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب او واؤ کے معنی میں  
 ہو گا تو حنث عام ہو جائیگا دونوں میں سے کسی سے کلام کرنے کی صورت میں وہ دونوں میں سے ایک جو بھی ہو۔ اسوجہ  
 سے کہ اگر او واؤ کے معنی میں ہوتا تو حانث نہ ہوتا۔ بجز دو میں سے ایک سے کلام کرنے کی صورت میں پس وہ دو میں سے  
 ایک سے کلام کرے گا تو قسم ختم ہو جائیگی اور اسی سے حانث ہو جائیگا۔ پھر دوسرے سے کلام کرنے کی صورت میں حانث  
 ہونیکا حکم لاگو نہ ہو گا۔ اور جب کلمہ او عین واؤ نہیں ہوتا تو اگر دونوں سے کلام کر لیا تو ایک مرتبہ حانث کے علاوہ حانث  
 نہ ہو گا اور واجب نہ ہو گا مگر صرف ایک کفارہ عین۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کی ہتک صرف ایک مرتبہ  
 بائی گئی ہے اور اگر کلمہ او معینہ واؤ کے معنی میں ہوتا تو البتہ یہ کلام دو عین کے درجہ میں ہوتا پس ہر عین کا کفارہ  
 علیحدہ واجب ہوتا۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مثال اس کے برعکس ہے۔ یعنی مصنف کا قول حتیٰ اذا کلم احدہما  
 یحْنُثُ یہ واؤ کے معنی میں نہ ہونیکا تفریع ہے۔ اسلئے کہ اگر عین واؤ ہوتا تو حانث نہ ہوتا مگر مجموع کے ساتھ کلام  
 کرنے کی صورت میں۔ لہذا حنث دونوں سے کلام کرنے تک موقوف رہے گا پس محض دونوں میں سے کسی ایک سے  
 کلام کرنے کی صورت میں حانث نہ ہو گا۔ پس جب او عین واؤ نہیں ہے تو دو میں سے جس کسی سے بھی کلام کرے گا حانث  
 ہو جائیگا اور بیشک مصنف ماتن کا قول ”ولو کلمہما لم یحْنُثْ الا مَرَّةً وَاحِدَةً“ یہ واؤ کے معنی میں ہونیکا مثال ہے۔  
 کیونکہ اگر اس موقع پر واؤ کا تکلم کرتا تو حانث نہ ہوتا مگر ایک مرتبہ اور واجب نہ ہوتا مگر صرف ایک کفارہ اگرچہ

## تشریح

دونوں میں سے ایک ہی سے کیوں نہ کلام کرے پس کلمہ او کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

ماتن نے کہا اُوّ واو کے معنے میں اس وقت مستقل ہوتا ہے جب کلمہ او اباحت یا نفی کے مقام میں واقع ہو کیونکہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع بغیر قرینہ کے نہیں کیا جاتا ہے۔ جبکہ اباحت اور نفی کے مقام اس بات کا قرینہ ہیں کہ کلمہ او حقیقت پر نہیں بلکہ مجازی معنے میں مستقل ہے۔ جیسے وَاللّٰہِ اَکْبَرُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا الشّر کی قسم میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا، اس مثال میں قسم کھانیوالے نے اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں ہی سے ایک ساتھ کلام کر لے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہو گا دوسرے مرتبہ حانث نہ ہو گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ مذکورہ بالا مثال کلمہ او کے نفی کے مقام میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ ماتن نے متن میں دو باتیں بیان کی تھیں۔ ایک تو یہ کہ کلمہ او کبھی واو عاطفہ کے معنے دیتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں ہو جاتا۔ ترتیب سے مصنف نے دو تفریعیں اسی قاعدہ کی بیان فرمائی ہیں۔ مثلاً حتیٰ اذا کلم الخ سے اس قاعدہ کی تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ او واو کے معنے میں آتا ہے۔ دوسری مثال کو کلمہ الخ میں اس قاعدہ کی تفریع فرمائی ہے کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں بن جاتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ کلمہ او چونکہ کبھی واو کے معنے میں آتا ہے اس لئے اگر مشکلم اور قسم کا کھانیوالا ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی کلام کر لے گا تو حانث ہو جائے گا۔ یعنی دو مرتبہ حنث لازم آئے گا۔ اول سے کلام کر لے گا تو وہ حانث ہو گا۔ اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تب بھی حانث ہو گا۔ گو با حنث دو مرتبہ لازم آیا اور اس پر دو کفارہ قسم کے واجب ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر کلمہ او واو کے معنے میں نہ ہوتا تو قسم کھانیوالا صرف ایک سے کلام کرنے سے حنث ہوتا اور اس کی قسم پوری ہو جاتی۔ اب اگر وہ دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث نہ ہوتا کیونکہ کلمہ او حقیقتہً مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے نہ کہ دونوں امور کیلئے۔

پس اس مثال میں حنث کا عموم معینی دونوں میں سے ہر ایک سے اگر علیحدہ علیحدہ بات کی تو الگ الگ دو مرتبہ حانث ہو گا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کلمہ او بمعنی واو لیا گیا ہے۔

کلمہ او بعینہ واو نہیں ہوتا :- مذکورہ مثال میں قسم کھانیوالا دونوں سے ایک ساتھ کلام کر لے گا تو ایک مرتبہ ہی حانث ہو گا اور اس کے ذمہ ایک مرتبہ حانث ہونیکا کفارہ واحدہ واجب ہو گا۔ اس لئے کہ حنث اور وجوب کفارہ خدا کے نام کی بے حرمتی کی بنا پر لاگو ہوتا ہے۔ اور دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے میں اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ صادر ہوئی اس لئے اس کو ایک مرتبہ حانث ہونا سمجھا جائے گا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔ جس طرح مثال وَاللّٰہِ اَکْبَرُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا میں دو قسم ہے۔ لہذا اگر دونوں سے بات چیت کر لی تو اس پر دو کفارے قسم کے واجب ہوں گے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں۔

یہ تفریع متن کی تفریع کے برعکس ہے جیسا کہ بعض حضرات کا ایک خیال یہ بھی ہے۔ کیونکہ مصنف کا قول

حتیٰ اذا کلم احدہما یجنث (میانک کہ اگر دونوں میں سے صرف ایک سے کلام کر لے گا تو وہ حانث ہو جائیگا) یہ مثال کلمہ اؤ کے عین واؤ نہ ہونے کی تفریع ہے جبکہ متن میں بعینہ اس مثال کو واؤ کے معنی میں ہو چکی تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور یہ عبارت ان حضرات کے نزدیک اؤ کے عین واؤ نہ ہونے کی تفریع ہے۔ اس لئے کہ اگر اس مثال میں عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ بات کرنے پر حانث ہوتا تو یا حانث ہوتا اس بات پر موقوف ہوتا کہ قسم کھانیوالا دونوں سے بات کرے۔ اگر صرف ایک ہی سے بات کر لیتا تو حانث نہ ہوتا۔ جس طرح اس مثال میں کہ واللہ لا اکلم فلانا و فلانا میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے میں حانث ہوتا ہے اور صرف ایک سے کلام کر لینے میں حانث نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ کلمہ اؤ چونکہ عین واؤ نہیں ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کر نیکی صورت میں مجامعاً ہو جائے اور دونوں سے بات کرنے سے اس کا حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔ قولہ ولو کلمہما لکم یجنث الامرۃ واحداً فی میں کلمہ اؤ یعنی واؤ ہے اس کی تفریع ہے۔ جبکہ متن میں اس کو واؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہر حال ان کے نزدیک یہ عبارت اؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر یہ تفریع اس وجہ سے ہے۔ کیونکہ اگر اؤ عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا۔ اور حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔ اگر اس نے صرف ایک سے کلام کیا تو قسم میں حانث نہ ہو گا جس طرح لا اکلم فلانا و فلانا میں دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوتا۔

قولہ ولو کلمہما لکم یجنث الامرۃ واحداً - یہ اس اصول کی تفریع ہے کہ کلمہ اؤ مجازاً واؤ کے معنی میں ہے۔ جبکہ اس عبارت کو متن میں اؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہر حال ان علماء کے نزدیک اس عبارت میں مذکور کلمہ اؤ یعنی واؤ ہے۔ اس لئے تفریع ہے کہ قسم کھانیوالا اس جگہ اؤ کے بجائے واؤ سے تکلم کرنا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود صرف ایک بار حانث ہوتا اور اس کو ایک کفارہ ادا کرنا ہوتا۔ اسی طرح کلمہ اؤ کے ساتھ تکلم کر نیکی صورت میں قسم کھانیوالا اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کر لے تو وہ ایک مرتبہ حانث ہو گا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔

ولو خلف لا یکلم احداً الا فلاناً او فلاناً فله ان یکلمہما مثال لو قوعھا فی موضع الا باحۃ لان الاستثناء من المحظر باحۃ و اطلاق التقریعی فی قولہ فله ان یکلمہما تفریع کلمے کو نہا بمعنی الواو اذ لو تکلم ہما بالواو لجازلہ التکلم بہما فکذا فی او ولو لم تکن بمعنی الواو لایجوز التکلم الا من واحد فاذا کلم احداً ہما لم یخلف الیمن ضم اذ التکلم بالآخر تجب الکفارۃ و لکم ینکر ہما ثمرۃ عدم کونہما عین الواو و قبل تظہر ثمرۃ فی قولہ جالس الفقہاء او المحدثین فانہ ان تکلم بالواو تجب علیہما لیسئکما و ان تکلم باؤ تباعد

لَمْ يَجَالِسْتُهُمْ فَأَوْقَعُوا بَابَ حَتَّى الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تَوْجِبَةً وَهَذَا مِنْ أَمْتَلِ الْمُعْرِفَاتِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَابَةِ  
وَالْتَعْيِيرِ عَلَى طَرِيقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْأَصُولِيِّينَ مَشْهُورَةٌ ۝

## ترجمہ

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ علاوہ فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کریگا۔ تو اس صورت میں اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ کلمہ اس کے مقام اباحت میں ہونے کی مثال ہے۔ کیوں کہ خطر مانعت کے بعد استثناء اباحت اور اطلاق کیلئے آتا ہے۔ اور مصنف کا قول فلا یکلمہما یہ واؤ کے معنی میں ہونے کی تفریع ہے کیونکہ اس مقام پر اگر وہ واؤ کا تکلم کرتا تو دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ لہذا او میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اگر واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو کلام کرنا حلال نہ ہوتا لیکن صرف ایک سے۔ پس جب دونوں میں سے ایک سے کلام کر لیتا تو یمن ختم ہو جاتی، پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا۔ اور مصنف نے کلمہ او کے یمن واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں فرمایا۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا ثمرہ یہ مثال ہے جالس الفقہاء واو الحدیثین۔ اس مثال میں اگر وہ واؤ کا تکلم کرتا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہوتا۔ اور اگر اس نے واؤ کا تکلم کیا تو اس کے لئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی۔ لہذا کلمہ او جمع کے مباح ہونیکا فائدہ دیتا ہے اور واؤ اس کو واجب کرتا ہے اور یہ بات زیادہ مشہور نہیں ہے۔ اور اباحت اور تخیر کے درمیان فرق اہل عربیہ اور علماء اصول کے نظریہ کے مطابق مشہور ہے۔

## تشریح

کلمہ او مقام اباحت میں :- اس جگہ اسی قاعدے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ واللہ اکلم احداً الا فلانا و فلانا دائرہ کی قسم میں کسی سے بات نہ کروں گا مگر فلاں یا فلاں تو قسم کھانیوں کے لئے رجن دو افراد کا اس نے کلام نہ کرنے سے استثناء کیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ مثال کلمہ او کے مقام اباحت کے مقام میں واقع ہونے کی ایک فقہی مثال ہے اسی لئے یہاں ممنوع اور منغی سے استثناء کیا گیا ہے جبکہ ممنوع اور منغی کلام سے استثناء اباحت ہوتا ہے اس لئے یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ او کے واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔

قوله فلان یکلمہما الا۔ پس اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے۔ یہ عبارت اس بات کی تفریع ہے کہ کلمہ او یمن واؤ ہے کیونکہ اگر اس جگہ او کے بجائے واؤ سے کلام کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا ہے۔ ان کے ساتھ بات کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ او کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مباح ہوتا۔ اور اگر صرف ایک کے ساتھ کلام کر لیتا تو اس کی قسم پوری ہو جاتی لیکن اگر پھر دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حاث ہو جاتا اور کفارہ حاث واجب ہو جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک سے کلام کرنے کی صورت میں قسم پوری نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کے ساتھ کلام کرنے سے اس پر کفارہ ہی واجب ہوتا ہے۔ مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ کلمہ او اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ واؤ کے معنی میں ہے۔

کلمہ او عین واو نہیں۔ شارح نے فرمایا۔ ماتن نے اس اصول پر تفریح بیان نہیں کی کہ کلمہ او عین واو نہیں ہے۔ البتہ دوسرے علماء نے اس پر تفریح بیان کرتے ہوئے کہا کہ کلمہ او کے عین واو نہ ہونیکا نتیجہ اس قول میں ظاہر ہو گا کہ کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہاء والحدیثین" (تم فقہار یا محدثین کی مجلس میں بیٹھو) اس مثال میں اگر او کی جگہ واو ہوتا تو مخاطب پر فقہار اور محدثین دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہو جاتا۔ اور جب او کے ساتھ کلام کر لیا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا اس کیلئے مباح ہے۔

معلوم ہوا کہ کلمہ او کے معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو جمع کر نیکی اباحت کا نائدہ دیتا ہے جبکہ واو دونوں کے اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اور جب او اور واو دونوں کلمات کے درمیان اس قدر فرق ہے تو کلمہ او بمعینہ واو کس طرح ہو سکتا ہے معنی کلمہ او بمعینہ واو نہیں ہو سکتا۔

شارح علیہ الصلوٰۃ فرمایا کہ واو اور او کے درمیان کا مذکورہ فرق عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے بلکہ صرف خواص ہی کو اس سے واقفیت ہے اور اہل عربیہ اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخیر کے درمیان فرق بہت مشہور ہے۔ معنی یہ کہ اباحت میں دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے اور تخیر میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔

ثم ذكر جازاً آخر لاؤ فقال وتستعار بمعنى حتى أو إلا أن إذا فسدت العطف لاختلاف الكلام و  
يحتمل ضرب الغاية معني الاصل في أو أن تكون للعطف فإذا لم يكنتم العطف بان يمتنع  
الكلامان اسماً وفعلًا أو ماضياً ومضارعاً أو مثبتاً ومنفياً أو شيئاً آخر يشوش العطف ويمنع  
و يكون اول الكلام ممتداً بحيث تضرب له غاية فيما بعد ها فجم تستعارة كلمة أو بمعنى  
حتى أو إلا أن فعندم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكتفي بالخروج أو عن معناها ولكن  
كون السابق ممتداً بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعد ها شرط كونها بمعنى حتى أو إلا أن لأن  
حتى للغاية ينتهي بها المغنى كعما أن أخذ الشاين في أو ينتهي بوجود الآخر وإلا أن استثناء  
في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كعما أن حكم المعطوف بأن يخالف حكم  
المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بلان أو و بلان كعلل من حتى وإلا أن أن حتى  
تجبي بمعنى العطف ايضاً دون إلا أن و أن كون الثاني جزء من الاول عند شرط في  
حتى دون إلا أن و سيجب تحقيقه في بحث حتى۔

ترجمہ

پھر مصنف کلمہ او کے دوسرے مجازی معنی بیان کئے ہیں پس کہا اور کلمہ او حتی یا إلا أن کے معنی میں  
سبھی مستعار لیا جاتا ہے اس وقت جبکہ کلام کے اختلاف کیوجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیان  
غایت کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کلمہ او میں اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو اور جب عطف درست نہ ہو



بایں صورت کہ دونوں اسم و فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں، یا ماضی و مضارع کے لحاظ سے، مثبت اور منفی کے اعتبار سے۔ یا کوئی دوسری ایسی چیز ہو جو عطف میں تشویش پیدا کر دے یا رکاوٹ پیدا کرے اور کلام اول ممتد ہو اس طرح پر کہ کلمہ او کے بعد اس کی کوئی غایت بیان کی جائے تو اس صورت میں کلمہ او حتی کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے یا پھر الا ان کے معنی میں لیا جاتا ہے کیونکہ حتی غایت کیلئے آتا ہے جہاں مغیا اگر منتہی ہوتی ہے جس طرح پر کہ کلمہ او میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور کلمہ لا ان حقیقت میں تو استثناء ہے اس کا حکم ماقبل کے خلاف ہوتا ہے۔ ایسے ہی جن طرح معطوف باء کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے صرف ایک کا وجود ہو جائے لہذا کلمہ او اور حتی اور الا ان میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی جس سے اس کا استعارہ ان دونوں کیلئے کرنا جائز ہو جاتا ہے البتہ کلمہ حتی اور الا ان کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ کہ حتی عطف کے معنی میں بھی آتا ہے، الا ان نہیں آتا۔ اور یہ بھی کہ ثانی کلام کا اول کلام کیلئے جز ہونا۔ عبدالقادر جرجانی کے نزدیک کلمہ حتی میں شرط ہے الا ان میں شرط نہیں ہے۔ اس کی پوری تحقیق کلمہ حتی کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔

## تشریح

کلمہ او کے ایک اور مجازی معنی :- اگر کلام اول اور کلام آخر کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ او مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا یا الا ان کے معنی میں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ کلمہ او صرف عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن کسی جگہ جب عطف درست نہ ہو مثلاً دو کلام ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ جیسے ایک اسم ہو، دوسرا فعل ہو۔ یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو۔ یا ایک کلام مثبت ہو، دوسرا منفی ہو۔ یا اس کے علاوہ کوئی چیز وجہ اختلاف ہو جو عطف سے مانع ہو۔ اور کلمہ او کا ماقبل ممتد ہو اس طور پر کہ او کا مابعد اس کی غایت ہو تو ایسی صورت میں مجازاً کلمہ او کے معنی حتی ہوگا۔ یا پھر الا ان کے معنی میں ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ دو مختلف کلاموں کے درمیان عطف کا درست نہ ہونا یا او کے ماقبل کا مابعد سے مختلف ہونے کی بنا پر عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ او اُس جگہ برائے عطف معنی اپنی حقیقت پر منتہی ہے۔ البتہ حتی یا الا ان کے معنی میں ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ کلمہ او کا ماقبل ممتد ہو اور اس کا مابعد ماقبل کیلئے غایت بن سکتا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ حتی غایت کیلئے آتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ حتی کا مابعد اسکے ماقبل کیلئے غایت ہوتی ہے اور حتی کا ماقبل مغیا ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ او جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو اس وقت اس کا معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک دوسرے کیلئے غایت بن جاتے ہیں۔ اس لئے دونوں کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی اس لئے کلمہ او کو کلمہ حتی کے معنی میں لینا درست ہو گیا۔

الا ان اور او کے درمیان مناسبت :- الا ان تو حقیقتاً استثناء ہے جس میں الا ان کا ماقبل حکم میں مابعد کا مخالف ہوتا ہے۔ اسی طرح او جب عاطفہ ہو تو معطوف کا حکم معطوف کے حکم کے خلاف ہوتا ہے۔ لہذا او اور

الآن کے درمیان مناسبت پائی گئی لہذا کلمہ اُو کو رالَا اُن کے معنی میں لینا بھی درست ہو گیا۔  
 حتیٰ اور اَلَا اُن کے مابین فرق ہے البتہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ کلمہ حتیٰ غایت کے ساتھ  
 کبھی کبھی برائے عطف بھی آتا ہے مگر اَلَا اُن کبھی عطف کیلئے نہیں آتا۔  
 دو تشریف فرم یہ ہے کہ حتیٰ میں شرط یہ ہے کہ ثانی اول کا جز ہو یعنی معطوف معطوف علیہ کا جز واقع ہو۔ جیسے  
 اَکَلْتُ السَّمَكَ حَتَّى رَأَسَهَا میں السمک اور راس میں السمک کل ہے اور راس اس کا جز ہے۔ اور اگر جز نہ ہو  
 تو انتہائی درجہ کا دونوں کے درمیان خلط اور اتحاد ہو جس کی بنا پر وہ جز کے درجہ میں ہو گیا ہو۔ جیسے ضربی السادات  
 حتیٰ عبید بن جراح کو سرداروں نے مارا یہاں تک کہ اُن غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں عبید سادات کا جز نہیں ہے  
 مگر کثرت اختلاف کی بنا پر ہر جز جیسا ہو گیا۔

قَوْلُهُ تَعَالَى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنْ قَوْلُهُ أَوْ يَتُوبَ لَا يَكْمُلُ أَنْ  
 يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ وَلَا عَلَى قَوْلِهِ الْأَمْرُ أَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَكِنَّهُ  
 يَكْمُلُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوِ الْعَذَابِ فَيَكُونُ أَوْ يَجْعَلُ حَتَّى أَوْ لَا أَنْ  
 يَكُونُ السَّعْيُ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ الْكَفَّارُ شَيْءٌ فِي دَعَاءِ الشَّرِّ أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتَّى يَتُوبَ اللَّهُ تَعَالَى  
 عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ سَمَّيَ كُونَ لَكَ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَيَكُونُ لَكَ الدَّعَاءُ بِالشَّرِّ وَهُوَ أَنْ  
 الْمَنْبِيُّ عَرَّاسْتَأْذَنَ اللَّهَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَنَزَلَتْ وَقِيلَ إِنَّهُ لَتَأْتِيَنَّكُمْ وَجْهٌ عَلَيْكَ السَّلَامُ  
 يَوْمَ أَحَدٌ سَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بَعْشَنِي اللَّهُ لَعَنَّا وَلَكِنْ بَعْشَنِي  
 دَاعِيَا اللَّهِ هُمُ أَهْدُ قَوْمِي فَانْهَمُوا لَا يَعْلَمُونَ فَنَزَلَتْ وَنَهَى اللَّهُ عَنِ الدَّعَاءِ عَلَيْهِمْ أَوْ سَوَّالِ الْهَدَا  
 لَهُمْ وَهَذَا مَا جَرَى عَلَيْهِمُ الْأَصُولِيُونَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ  
 مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتُمُهُمْ وَقَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ  
 جُمْلَةٌ مَعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ مَا لَكَ أَمْرُهُمْ فَإِمَّا أَنْ يَكْتُمَهُمْ أَوْ يَهْزِمَهُمْ أَوْ  
 يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ أَسْلَمُوا أَوْ يُعَذِّبُهُمْ إِنْ أَصَرُّوا عَلَى الْكُفْرِ وَلَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِهِمْ شَيْءٌ إِنَّمَا  
 أَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوثٌ لِإِذَارِهِمْ فَتَنْظُرُ الْأَصُولِيَّةُ إِنَّمَا هُوَ فِي مَجْرَدِ قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ  
 حَتَّى مَنَعُوا الْعَطْفَ عَلَيْهِمْ لَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى مَا سَبَقَ فَبَلَا الْأَمْرَيْنِ صَحِيحٌ كَمَا تَرَى۔

## ترجمہ

جسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ اُو یَتُوبَ عَلَیْهِمْ اُو یُعَذِّبُهُمْ آپ کو کچھ اختیار  
 نہیں یا اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے۔ پس اس آیت میں  
 اُو یَتُوبَ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کے قول لَيْسَ لَكَ پر معطوف ہو کیونکہ ان دونوں میں کلام

کاربہ نہیں ہے۔ اور قول الامر یا شیء پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا (کیونکہ فعل کا اسم پر عطف لازم آتا ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ البتہ قول لیس لکٹ تو بہ کی غایت تک مسترد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا تعذیب تک مسترد ہو سکے۔ پس اس صورت میں کلمہ اد حتی یا الا ان کے معنی میں ہو گا۔ پس معنی یہ ہوں گے "لیس لکٹ من الامر الکفار شیئی فی دعاہ الشتر" اور طلب الشفاء عہ حتی یتوب علیہم" اے پیغمبر! اس معاملہ میں معنی کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا ان کیلئے شفاعت طلب کرنے میں تمہیں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انکی طرف متوجہ ہو جائے تو اس وقت آپ کو شفاعت کر نیکا حق حاصل ہو گا۔ یا انھیں عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کو اس وقت بددعا کر نیکا حق حاصل ہو گا۔ اور روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے کفار کے خلاف بددعا کرنے کی اجازت چاہی تو آیت نازل ہوئی۔ بعض نے فرمایا ہے کہ جس وقت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک یوم احد میں زخمی ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے خلاف بددعا کرنے کی درخواست کی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت کر نیا لا بنا کر نہیں بھیجا بلکہ دعا کر نیا لا بنا کر بھیجا ہے۔ اے اللہ میری قوم کو ہدایت عطا فرما کیونکہ یہ لوگ مجھ کو نہیں جانتے۔ تو مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کے خلاف بددعا کرنے یا ہدایت پانے کی دعا کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ساری باتیں علماء اصول کے طرز پر تھیں۔ اور علامہ مخمشری صاحب کشاف نے ذکر فرمایا ہے کہ قول "اد یتوب علیہم" قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا" اور "اد یکبتہم" پر معطوف ہے۔ اور قول "لیس لکٹ من الامر شیئی" دونوں کے مابین جملہ مترضہ واقع ہے۔ اور آیت کریمہ کے معنی یہ ہیں، بیشک اللہ تعالیٰ ان کے معاملہ کے مالک ہیں۔ پس یا اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر دے یا ان کو شکست دیدے یا ان کی توبہ قبول کر لے، اگر وہ اسلام قبول کر لیں۔ اور اگر وہ کفر پر اصرار کریں تو ان کو عذاب دے۔ اور اگر آپ کو اے پیغمبر ان کے معاملہ میں کوئی اختیار ہی ہے تو آپ تو ایک ایسے بندے ہیں جو ان کو ڈرانے کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی نظر صرف لیس لکٹ من الامر شیئی پر ہے چنانچہ انھوں نے اس پر معطوف کرنے کو منع فرمایا مگر مابقی کی طرف توجہ نہیں فرمائی لہذا دونوں باتیں درست ہیں۔ جیسا کہ آپ خود دیکھ رہے ہیں۔

# تشریح

اَوْ مَجَازًا حَتَّىٰ اَوْرَ اَلَا اَنْ كے معنی میں آتا ہے۔ ذیل میں اس اصول کی مثال مصنف نے یہ بیان فرمائی ہے "وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بَشَرًا لِّمَنْ دَلَّتْهُنَّ اَلْقُلُوبُ بِهِ وَمَا النَّصْرَ اِلَّا مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الذِّينِ كَفَرُوا اَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يَعَذِّبَهُمْ فَانَّهُمْ خَالِمُونَ" اور نہیں بنا یا اس کو حق تعالیٰ نے تمہارے لئے مگر بشارت اور خوشی تاکہ اس سے تمہارے قلوب کو اطمینان و سکون حاصل ہو جائے اور بددعا صرف اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ جو غالب حکمت والا ہے تاکہ وہ ہلاک کر دے بعض کافروں کو یا پھر ان کو رسوا کر دے تاکہ وہ ذلیل ہو کر واپس ہو جائیں اس میں آپ کے لئے کچھ نہیں (اپنی اس باری میں آپ کو کوئی دخل نہیں ہے) اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دیدے

یا ان کو سزا دے۔ اس لئے کہ بیشک وہ ظالم ہیں۔

اس مثال میں شارح فرماتے ہیں کہ اُویتوب علیہم کا عطف لیس لک من (اور مثنیٰ) پر ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ اس جگہ ان دونوں کے درمیان مناسبت معلوم نہیں ہوتی بلکہ دونوں میں اختلاف ہے۔ کیونکہ لیس لک من الامیر تو ماضی ہے، اور یتوب صیغہ مضارع ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے: لیس لک من غنی ہے اور یتوب مثبت ہے۔ بہر حال دونوں کے درمیان ربط کے بجائے اختلاف پایا جاتا ہے اس لئے مثنیٰ قاعدہ سے عطف جائز نہیں ہے۔

شارح علیہ رحمۃ نے فرمایا: اُویتوب علیہم کا عطف الامر پر بھی جو کہ مثبت ہے درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ لیس لک اور اُویتوب دونوں کے درمیان مختلف وجوہ سے اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان عطف جائز نہیں ہے۔ نیز شارح نے کہا اُویتوب اور الامر پر عطف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ مثنیٰ پر بھی عطف درست نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں معطوف علیہ معنی الامر یا لفظ مثنیٰ اسم قرار پائیگا۔ اور یتوب جو کہ معطوف ہے فصل ہوگا۔ اور جب ایک اسم اور دوسرا فعل ہو تو اس میں بھی اسم اور فعل کا اختلاف پایا گیا لہذا دونوں میں اتحاد نہیں رہا اس لئے عطف درست نہیں ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ لفظ اُویتوب کا عطف ان تین میں سے کسی پر بھی مناسبت و اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے اس لئے کلمہ اُو اپنی حقیقت پر نہ ہوگا معنی عاطفہ نہ ہوگا۔ البتہ اس جگہ ایک چیز پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ لیس لک من الامر جو کہ توبہ کی غایت ہے کلمہ اُو کا ماقبل لیس لک تک ممتد ہو سکتا ہے اور تعذیب کی غایت بھی بن سکتا ہے۔ اور کلمہ اُو کا مابعد معنی یتوب یا بعدہم اس کی غایت بن سکتی ہے۔ اسوجہ سے اس جگہ کلمہ اُو کو حق کے معنے میں یا لا الہ الا حق کے معنے میں لے لیا گیا ہے۔

اب آیت کریمہ کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اے پیغمبر آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کر نیکا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ باری تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے تو پھر آپ شفاعت طلب کر سکتے ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ انکو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو پھر آپ کو ان کے حق میں بددعا کر نیکا حق ہوگا۔

مذکورہ بالا آیت کے شان نزول کے بارے میں لکھا ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے درخواست کی تھی کہ وہ آپ کو کفار کے لئے بددعا کرنے کی اجازت عطا فرمادے۔ اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی تھی۔ دوسرا قول شان نزول کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ غزوہ احد میں جب آنحضرت کا چہرہ مبارک زخمی ہو گیا اور آپ کے سامنے کے دانت مجروح ہو گئے تو حضرات صحابہؓ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ان کافروں کے حق میں بددعا فرمادیں۔ اس پر آپ نے جواب میں فرمایا کہ حق جل مجدہؑ نے مجھ کو لعنت کر نبوالا نہیں بھیجا بلکہ خیر کی جانب دعوت دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔ پھر آپ نے ان کفار کے حق میں دعا فرمائی۔ فرمایا خداوند تعالیٰ میری قوم کو ہدایت دے کیونکہ وہ مجھ کو اور میرے مقصد کو نہیں جانتے ہیں۔ اس موقع پر مذکورہ بالا

آیت نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے یا دعاء کرنے سے منع فرمایا۔

شارح نے کہا علامہ زرخشیری نے اس آیت کے بارے میں لکھا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "ادعوا علیہم" اسکے قول ليقطع طرفاً من الذین کفروا اور یجبہم پر عطف ہے۔ اور قول لیس لکھ من الامر شیء جملہ معترضہ ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مذکور ہے۔ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ ان کفار کے جملہ امور کا مالک مختار ہے اس لئے وہ ان کو ہلاک کرے یا ان کو شکست عطا فرمائے یا ان کو اسلام قبول کرنے کی سعادت عطا فرمائے یا پھر ان کو عذاب میں مبتلا کر دے اگر وہ کفر سبجے ہوئے ہیں۔ اور دیکھئے اے پیغمبر! آپ کو ان کافروں کے متعلق کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، آپ تو صرف دعوت دینے اور ڈرانے کیلئے مبعوث کئے گئے ہیں۔

شارح نے کہا علماء اصول کی نظر صرف فرمان باری تعالیٰ "لیس لکھ من الامر شیء" پر ہے۔ اس لئے انہوں نے قول "ادعوا علیہم" کو قول "لیس لکھ من الامر شیء" پر عطف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور قول ليقطع طرفاً من الذین کفروا کی جانب التفات نہیں کی جبکہ دونوں ہی باتیں درست ہیں معنی علماء اصول اور صاحب کشفات علامہ زرخشیری کا قول دونوں درست ہیں۔

وَحَتَّىٰ لِلْغَايَةِ كَالِي مَعْنَى أَنَّ حَتَّىٰ وَإِنْ عُدَّتْ هِهْنًا فِي حُرُوفِ الْعُطْفِ لَكِنَّ الْأَصْلَ فِيهَا  
مَعْنَى الْغَايَةِ كَالِي بَانَ يَكُونُ مَا بَعْدَهَا جُزْءًا لِمَا قَبْلُهَا كَمَا فِي أَكَلَتِ السَّمَكَةَ حَتَّىٰ  
رَأَسَهَا أَوْ غَيْرَ جُزْءٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِينَةِ  
فَالْأَكْثَرُ عَلَىٰ أَنَّ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيْمَا قَبْلُهَا وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ الرَّايِ فِي مَوْضِعِهَا وَلِئَسْتَعْمِلَ لِلْعُطْفِ  
مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ بِمُنَاسَبَةٍ أَنَّ الْمَعْطُوفَ يَعْقِبُ الْمَعْطُوفَ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ  
كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ تَعْقِبُ الْمَغْيَا كَقَوْلِهِمْ اسْتَنْتَبَ الْفَصَالُ حَتَّىٰ الْقِرَاعِي الْفَصَالُ جَمْعُ  
فَصِيلٍ وَهُوَ دَلَالَةُ الْغَايَةِ وَالْإِسْتِنَانُ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيَطْرَحَهُمَا مَعْلَفٍ فِي حَالَةِ الْعَدُوِّ  
وَالْقِرَاعِي جَمْعُ قَرَاعٍ وَهُوَ الْفَصِيلُ الَّذِي لَهُ بَشَرٌ أَبْصَنُ السَّادِ وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى الْفَصَالِ  
مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ لِأَنَّ كَمَا أَنَّ أَمْرًا مِنَ الْفَصَالِ لَا يَتَوَقَّعُ الْإِسْتِنَانُ مِنْهَا وَهَذَا  
مِثْلُ يُضْرِبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لَعَلَّوْكَ ۖ وَهَذَا كَمَا فِي الْأَسَاسِ

**ترجمہ**

اور حتیٰ الی کی طرح غایت کے لئے آتا ہے۔ معنی کلمہ حتیٰ اگرچہ اس جگہ حروفِ عاطفہ میں شمار کیا گیا ہو لیکن اس کی اصل وضع غایت کے لئے ہوتی ہے جیسے کہ الی۔ بایں طور کہ حتیٰ کا مابعد یا قبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے کہ اکل السمک حتیٰ رأسہا میں۔ یا غیر جز ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ہی حتیٰ مطلع الفجر میں۔ بہر حال جب مطلق بولا جائے اور کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ حتیٰ کا مابعد یا قبل کے حکم

میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ الی کی تفصیل اپنے مقام میں آئیگی۔ اور کلمہ حتی عطف کیلئے مستعمل ہوتا ہے غایت کے معنی قائم رکھنے کے ساتھ اور مناسب یہ ہے کہ معطوف ذکر میں بھی اور امر حکم میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے جس طرح غایت معنی کے بعد آتی ہے جیسے ان کا قول استنت الفصاں حتی القرعی (اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی) الفصاں فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں۔ اور الاستنان کے معنی بے تحاشا دوڑنا اس طور پر کہ دوڑتے وقت بچہ اپنے دونوں اگلے پیروں کو اوپر اٹھائے پھر ایک ساتھ نیچے ڈالے۔ اسی طرح القرعی قریع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو گیا ہو۔ اس کا عطف الفصاں پر واقع مع غایت کے ہے کیونکہ قرعی معنی دبے اور کمزور بچے الفصاں یعنی مضبوط طاقتور بچوں سے نسبتاً کم مرتبہ والے ہیں۔ ان سے بے تحاشا دوڑے۔ معنی کو دیکھنا نہ کہ چلنے کی امید نہیں کی جاتی اور یہ ایک ضرب المثل (کہاوٹ) ایسے آدمی سے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے بات کرتا ہے جس کے سامنے اسکی بلندی مرتبہ کی وجہ سے اس کے لئے کلام کرنا مناسب نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کلمہ حتی اسم پر داخل ہو۔

**تشریح** جس طرح کلمہ الی غایت کو بیان کرتا ہے، کلمہ حتی بھی اسی طرح غایت کیلئے آتا ہے۔ اور حتی کا ذکر اگرچہ صرف عاطفہ میں کیا گیا ہے مگر غایت کے معنی اس کے حقیقی ہیں۔ جس طرح الی حرف جار ہے مگر غایت کے معنی حقیقی ہیں۔

صورت یہ ہے کہ حتی کا مابعد اپنے ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے اکل السمک حتی راسہا۔ اس مثال میں راس جز اور سمک اس کا کل ہے، اور اکل سمک کی انتہاء اور غایت راس سمک ہے۔ یا حتی کا مابعد اپنے ماقبل کا جز تو نہ ہو جیسے اس مثال ہی حتی مطلع الفجر میں۔ ہی سے لیلۃ القدر مراد ہے یعنی لیلۃ القدر پوری رات موجود رہتی ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے۔ تو طلوع فجر لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ جب کلمہ بغیر کسی قید یا کسی قرینہ کے مذکور ہو تو بیشتر نحوی یہ کہتے ہیں کہ حتی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے۔ دوسرے علماء نے کہا کہ حتی کا مابعد حتی کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ مبرزناوی نحوی نے کہا کہ اگر حتی کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ خلاصہ کلام :- حتی کے معنی حقیقی غایت کے ہیں۔ اور کبھی کبھی غایت کے ساتھ ساتھ برائے عطف بھی آتا ہے مگر یہ استعمال بطور مجاز کے ہوگا۔

لفظ حتی کے معنی حقیقی و مجازی کے درمیان مناسبت :- اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس طرح غایت حکم اور بیان میں اپنی معنی کے بعد ہوا کرتی ہے اسی طرح معطوف بھی اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے گو مابعد میں مذکور ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے اسی مناسبت کی بنا پر کلمہ حتی کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا جائز ہے جیسے جار فی القوم حتی زید۔ تیرے پاس قوم آئی یہاں تک کہ زید بھی آیا۔ اس مثال میں زید اپنی قوم میں کوئی انفضل آدمی ہے یا پھر سب سے کمتر شخص ہے۔ ان دونوں معنوں کے اعتبار سے اس میں غایت بننے کی صلاحیت پائی

جاتی ہے۔ اس مثال میں حتیٰ غایت کے معنے کا فائدہ دینے کے ساتھ عطف کے معنے کا فائدہ دے رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میرے پاس توں اور زید بھی آئے۔

**ایک اشکال :-** جب حتیٰ کو غایت کے ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائیگا تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے ؟

**جواب :-** جب حتیٰ کو عطف کیلئے مجاز استعمال کیا جائیگا تو غایت کے معنے اس میں بغیر کسی ارادہ کے نکل آتے ہیں جیسا کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ارادہ منوط ہے۔ خود جمع ہو جائیں تو کوئی حصر نہیں ہے۔

حتیٰ غایت کے ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال کیا گیا ہو۔ اس کی مثال ”استنبت الفصال حتی القرع“ (اونٹ کے جوان طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور و ناتواں بچوں نے بھی) فصال کے معنے اونٹ کے بچوں کے ہیں، استنان کے معنے بے تحاشا دوڑنا، اور قرع کا معنی قریح کی ہے۔ قریح اس بچے کو کہتے ہیں جس کا چمڑا بیماری اور کمزوری کی بنا پر سفید ہو گیا ہو۔ اس مثال میں القرع معطوف اور الفصال معطوف علیہ ہے۔ اور اس میں غایت کے معنے بھی پائے جاتے ہیں۔

شارح نے کہا کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ایک کہادت ہے۔ یہ مثال اس آدمی کے سامنے کہی جاتی ہے جس کو اس کے رتبہ کے بلند ہونے کی بنا پر اس سے کلام کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا۔ اور ہندوستانی کہادت بھی اسی کے قریب قریب بولی جاتی ہے۔ سوپ تو چھلنی کیا بولے جس میں بہتر چھید۔

شارح نے کہا مذکورہ بالا تفصیل حتیٰ کے بارے میں اس صورت میں ہے جب کہ کلمہ حتیٰ اسم پر داخل ہو اور کلمہ حتیٰ کے فعل میں داخل ہونے کا بیان ذیل میں فرمایا۔

وَمَا أَضْعَفُهَا فِي الْأَفْعَالِ أَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتَّىٰ فِي الْأَفْعَالِ أَنْ تَجْعَلَ غَايَةً  
بِمَعْنَى إِلَى أَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مَبْتُدَأَةٌ فَلَاوَلُ كَقَوْلِهِ سَيَرْتُ حَتَّىٰ أَوْ خَلَّيْتُ فَإِنَّ حَتَّىٰ  
مَعَ مَا تَعْدُو مَا تَعْلُقُ بِقَوْلِهِ سَيَرْتُ فَيَكُونُ مِنْ أَجْزَاءِ أَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ خَلَّ إِلَى كَانِ كَذَا لَكَ  
وَالثَّانِي كَقَوْلِهِ خَرَجْتُ النِّسَاءَ حَتَّىٰ خَرَجْتُ هُنْدًا فَإِنَّ هَذَا جُمْلَةٌ مَبْتُدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ  
بِمَا تَقْبَلُهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْأَعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلأَوَّلِ۔

**ترجمہ**

اور حتیٰ کے مقامات افعال میں معنی کلمہ حتیٰ کے مواقع استعمال افعال میں یہ ہیں کہ حتیٰ کو  
الی کے معنی میں لیکر غایت قرار دیا جائے۔ یا ایسی غایت قرار دی جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پہلا  
مقام جیسے سرت حتیٰ ادخلها۔ دیکھیے اس مثال میں حتیٰ اپنے مابعد سمیت سرت کے متعلق ہے۔ پس اول کلام کے اجزاء  
میں سے ہو گیا جس طرح پر کہ اگر اس جگہ الی داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا۔ دوسرا مقام جیسے اس کا قول خرجت النساء

## تشریح

حتیٰ خرجت ہند۔ یہ ایک ایسا جملہ ہے جو ابتدائیہ ہے باقبل سے متعلق نہیں ہے نہ اس کا محل اعراب ہے جیسا کہ پہلے متناہ کیلئے تھا۔  
 ماتن نے کہا کہ اگر کلمہ حتیٰ کو فعل میں داخل کیا جائے تو اس کے دخول کے دو مقام ہیں۔ اول مقام  
 یہ ہے کہ حتیٰ کو بمعنی الی لیکر غایت کے لئے قرار دیا جائے۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ حتیٰ کو ایسی  
 غایت اور انتہاء بنایا جائے کہ وہ ابتدائی جملے میں ہو۔

پہلی صورت میں کلمہ حتیٰ اپنے مابعد والے کلام کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہوگا اور حتیٰ کا مابعد جزء  
 ہوگا حتیٰ کے ماقبل والے کلام کا۔

دوسری صورت میں ایسا نہ ہوگا۔ اول مقام کی مثال جیسے سرٹ حتیٰ ادخلہا۔ اس میں حتیٰ ادخلہا جو حتیٰ کا  
 مابعد کلام ہے وہ سرٹ سے متعلق ہوگا اور حتیٰ ادخلہا سرٹ بمعنی شروع کلام کا جز ہوگا کیونکہ لفظ سرٹ میں  
 فعل اور فاعل دونوں موجود ہیں اور ادخل ان ناصبہ مصدر کی تاویل میں ہو کر سرٹ کا مفعول واقع ہوگا اور تقدیر  
 عبارت کی اس طرح پر ہوگی کہ سرٹ حتیٰ ادخلہا۔ جس طرح اگر اس مثال میں بجائے حتیٰ کے الی مذکور ہوتا تو عبارت  
 اس طرح ہوتی سرٹ الی ادخلہا (میں اس کے داخل ہونے تک چلتا رہا) اس مثال میں الی اپنے مابعد کے  
 ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہے اور شروع کلام کا جز ہے۔

دوسرے مقام کی مثال خرجت النساء حتیٰ خرجت ہند (تمام عورتیں نکل آئیں یہاں تک کہ ہند بھی نکل آئی)  
 اس جملے کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہے، کیونکہ نہ تو یہ اپنے ماقبل کا فاعل ہے اور نہ ہی مفعول اور ان کے علاوہ  
 کوئی اور معمول بھی نہیں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْأَمْتِدَادَ وَأَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْإِسْتِغْنَاءِ كَالسَّيْرِ  
 يَحْتَمِلُ الْأَمْتِدَادَ إِلَى مَدَدَةِ مَدِيدَةٍ وَالدَّخُولُ يَصْلُحُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى خُرُوجِ هِنْدٍ  
 لَأَنَّهُمَا تَكُونُ أَعْلَى مِنْهُنَّ أَوْ خَارِجَةً لِهِنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْإِسْتِغْنَاءِ الْكِسْفَانِ وَجَدَ الشَّرْطَانِ  
 مَعًا تَكُونُ حَتَّى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَإِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُخَاسَرَةِ بِمَعْنَى لَا مَكْرَهَ لِي أَيْ فَإِنْ  
 عَدَمَ الشَّرْطَانِ جَمِيعًا أَوْ أَحَدَهُمَا فَتَكُونُ بِمَعْنَى لَا مَكْرَهَ لِي لِأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُونُ  
 الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالشَّاعِي مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُخَاسَرَةِ لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِي  
 بِوَجْهِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمَغْنَى بِوَجْهِ الْغَايَةِ فَإِنْ تَعَدَّى هَذَا جَعَلَتْ مُسْتَعَانَةً  
 لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَبَطُلَ مَعْنَى الْغَايَةِ أَيْ إِنْ تَعَدَّى رُبَّ السَّبَبِيَّةِ أَيْضًا تَكُونُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ  
 الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يَزَالُ بِمَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهَذَا إِسْتِعَارَةٌ اخْتَرَهَا  
 الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيرَ لَهَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ.



## ترجمہ

اور غایت ہونیکے ایک علامت یہ ہے کہ صدر کلام ممتد ہونیکا احتمال رکھے۔ اور دوسری علامت یہ ہے کہ آخری کلام منتہی ہونے پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے جسے لفظ میں مدت دراز تک پھیلنے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول اس کی انتہاء کا ایسے خروج فساد ایسا جملہ ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج ہندہ کے خروج تک ممتد ہو کیونکہ عورتوں میں وہ سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے یا انکی خادمہ جو خروج کی انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پس اگر دونوں شرطیں ساتھ پائی گئیں تو حیحی فعل میں غایت کے لئے ہوگا پس اگر علامت درست نہ ہو تو حیحی لام کی کے معنی میں مجازات کیلئے آئے گا یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو حیحی ایسے وقت میں لام کی کے معنی میں ہوگا۔ سبب ہونیکے وجہ سے۔ لہذا جملہ میں اول سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ فعلی جزاء کے موجود ہونے پر منتہی ہو جاتا ہے جس طرح مغیا کے پائے جانے کے وقت غایت منتہی ہو جایا کرتی ہے۔ پس اگر کلمہ حیحی کا مجازہ کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو اس کو عطف کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور غایت کے معنی باطل ہو جاتے ہیں یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں معنی صرف عطف محض کیلئے آئے گا، مجازاً اور غایت کے معنی کی رعایت بالکل نہ کرے گا۔ یہ مجازی معنی ایسے ہیں کہ جس کو فقہار نے وضع کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

## تشریح

ما تن نے کہا کہ غایت کی دو علامات ہیں۔ پہلی علامت یہ ہے کہ کلام اول امتداد کا احتمال رکھتا ہو۔ دوسری پہچان یہ ہے کہ آخری کلام غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جیسے بہرہ حیحی اذ کلہا۔ اس مثال میں بہرہ ایسا فعل ہے جس میں امتداد کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور دخول بلد اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ سیر یہاں پہنچ کر انتہاء کو پہنچ جائے۔ دوسری مثال میں خربت النساء حیحی ہند۔ خروج نساء میں امتداد کا احتمال ہے کہ وہ خروج ہندہ تک ممتد ہو۔ اس وجہ سے کہ اگر ہندہ ان عورتوں میں سب سے بڑے رتبہ والی ہے یا ان سب میں کم درجہ کی ہے۔ اگر رتبہ میں بلند ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ عورتیں نکل آئیں حتیٰ کہ ان سب میں جو سب سے بڑے مرتبہ والی عورت ہندہ تھی وہ بھی نکل آئی۔

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا۔ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان سب میں جو سب سے کمتر عورت تھی وہ بھی باہر نکل آئی۔ دونوں مثالوں میں اتنا فرق ہے کہ اول مثال میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ترقی ہے۔ اور دوسری مثال میں اس کے مقابلے تنزل اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب مذکور ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اس مثال میں خروج نساء خروج ہندہ تک ممتد ہو سکتی ہے، اور خود خروج ہندہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء اس پر آکر ختم ہو جائے۔ لہذا اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اسلئے کلمہ حیحی اس مثال میں غایت کیلئے ہوگا اور فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی دے گا۔

اور اگر غایت کی بیان کی ہوئی غلامت درست نہ ہو تو اس وقت کلمہ حتی لازم کی کے معنے دے گا اور مجازات کیلئے ہو گا معنی سببیت کے معنے میں ہو گا اور حتی کا مقابل معنی شروع کلام سبب ہو گا اور حتی کا بالبر ذال حصہ سبب ہو گا۔

غایت اور مجازات یعنی سببیت کے درمیان مناسبت : اس لئے کہ وہ فعل جو سبب بر ذال ہے جب اس فعل کی جنس اور مذکور ہو یا اس کا سبب مذکور ہو تو وہ اس پر آکر ختم ہو جاتا ہے جس طرح غایت پر آکر ختم ہو جاتی ہے اسی مناسبت کی بنا پر جس وقت حتی کے معنے غایت کے درست نہ ہوں تو وہاں حتی کو سببیت اور مجازات کے لئے لیں گے۔

مصنف نے کہا کہ اگر کلمہ حتی کو مجازات کے لئے لینا بھی دشوار ہو تو اس صورت میں کلمہ حتی صرف عطف کے لئے فائدہ دے گا اور اس کے حقیقی معنے یعنی غایت کے معنے کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا اور اس صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان مناسبت اس طرح پر ہوگی کہ جس طرح غایت ہمیشہ مفیاء کے بعد آیا کرتی ہے۔ اسی طرح معطوف بھی ہمیشہ اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے۔ تو پھر اس وقت کلمہ حتی فار کے معنے میں ہوگا یا شتم کے معنے کا فائدہ دیگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا :۔ حتی کا صرف عطف کیلئے مجاز استعمال کرنا اس کو صرف فقہاء نے جاری کیا ہے کلام عرب میں اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

اعتراض :۔ جب اہل لغت عرب اور عرف عرب میں کلمہ حتی محض عطف کیلئے استعمال نہیں کیا جاتا تو پھر حضرت فقہاء کو حتی کو صرف عطف کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا تو پھر حضرات فقہاء کو حتی کو صرف عطف کے لئے مجاز استعمال کرنے پر اور اس پر شرعی احکام متفرع کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے ؟

جواب :۔ کلمہ حتی کو محض عطف کے لئے صرف امام محمد سے ثابت ہے اور لغت عرب کے باب میں امام محمد کا قول ایک مضبوط دلیل اور سند مانا گیا ہے۔ لہذا اس استعارہ میں سبھی امام محمد کا قول سند بنے گا اور احکام شرع کے متفرع کرنیکی وجہ از وجود ہے۔

جواب ثانی : الفاظ کے معنے لینے کے باب میں فقہاء کو نحویوں پر برتری اور فوقیت حاصل ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں نحویوں کے اقوال کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا۔

شتم ذکر امثلة على من الثلاثة من النقص فقال وعلى هذا مسائل الزيادة  
ان على هذه القواعد الثلاثة الامثلة المذكرة في الزيادات كان لما اوردك  
حتى تصيح فبعدى حر هذا امثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب امر  
يصح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصح انتهاء لما لميجان الرحمة

أَوْ لِحُدُوثِ الْخَوْبِ مِنْ أَحَدٍ فَإِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ أَوْ لَمْ يَضْرِبْ أَصْلًا يَحْتَسِبُ

## ترجمہ

پھر مصنف نے مذکورہ صورتوں کی تین مثالیں مسائل فقہیہ سے ذکر فرمایا ہے۔ پس فرمایا د علیٰ ہذا مسائل الخ اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی مذکورہ تینوں قواعد اور اصول کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں ذکر کی گئی ہیں جیسے اِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصْنَعَ نَعْبَدِي حُرٌّ (یعنی اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ پڑے تو میرا غلام آزاد ہے) یہ اس غایت کی مثال ہے جو الی کے معنی میں ہے کیونکہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے کہ جو صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ چیخنے تک ممتد ہو جائے اور چیخنا اس کے انتہاء کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ جذبہ رحم ابھر آتا ہے یا پھر کسی دوسرے کا خوف سوار ہو جاتا ہے پس اگر اس نے ضرب کو ترک کر دیا صیاح سے پہلے یا بالکل مارا ہی نہیں تو دونوں صورتوں میں حائث ہو جائے گا۔

## تشریح

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قواعد غایت کا الی کے معنی میں ہونا اور مجازات کے معنی دینا اور حتی کا صرف عطف کیلئے رہنا جن کی مثالیں اتن نے فقہ کی تحریر کی ہیں انہیں قواعد کے تحت وہ مسائل بھی ہیں جن کو کتاب زیادات میں ذکر کیا گیا ہے۔ پس حتی کا معنی الی ہونا اس کی مثال اِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصْنَعَ نَعْبَدِي حُرٌّ (اگر میں تجھ کو اس وقت تک نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو پس میرا غلام آزاد ہے) اس مثال میں قسم کھانیوالے نے حتی الصیاح کو نہ مارنے کی شرط قرار دی ہے۔ اس لئے اگر اس نے بالکل نہ مارا، یا چیخنے سے پہلے اپنی ضرب کو روک دیا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ شرط غلام کے آزاد نہ ہونے کی نہیں پائی گئی۔

نیز اس مثال میں حتی کے مابعد کے غایت بننے کی علامتیں موجود ہیں اسلئے کلمہ حتی غایت کے معنی دینے کے لئے الے کے معنی میں ہو گا کیونکہ اول کلام ایسی چیز ہے جو مخاطب کے چیخ پکار تک ممتد ہو سکتا ہے۔ اور چیخنا اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب کی انتہاء اس پر ہو جائے۔

وَأَنْ لَمْ آتَكَ حَتَّى تَعْدَ بَيْنِي وَبَيْنَ حُرِّ هَذَا امْتَالٍ لِلْمَجَاذَاةِ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ وَ  
إِنْ صَلَحَ لِلَامْتِدَادِ بِحُدُوثِ الْأَمْثَالِ لَكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ لِمُتَهَاءَلٍ لِأَنَّهَا  
أَحْسَنُ وَهُوَ إِعْزَازُ لَزِيَادَةِ الْإِتْيَانِ لَا تَنْهَى فَلَمْ يَصْلَحْ حَمْلُهَا عَلَى الْغَايَةِ فَشَكُّوْهُ  
بِمَعْنَى لَا مَلِيٍّ أَيْ إِنْ لَمْ آتَكَ لَمْ تَعْدْ بَيْنِي فَإِنَّا أَنَا وَلَمْ يُعَدَّ لِأَنَّ لَمْ يَحْتَسِبُ لِأَنَّ  
أَنَا لَا لِلتَّغْدِيَةِ وَالتَّغْدِيَةُ فَعَلُ الْمُخَاطَبِ لَا اخْتِيَارِيَةَ لِلْمُتَكَلِّمِ

## ترجمہ

(اور اگر میں تمہارے پاس اس وقت تک نہ آ سکا تا آنکہ تمہارے ساتھ دن کا کھانا کھاؤں

تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات کی مثال ہے۔ کیونکہ اتیان (آنا) اگر امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حدوث مثال سے ممتاز ہو جائے لیکن تغذیہ اس کی انتہا پر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ تغذیہ تو احسان پر یہ آنے میں زیادتی کا داعی ہے، منتہی کیسے ہو جائے گا لہذا غایت پر اس کا حمل درست نہیں ہے لہذا لام کے معنے میں ہو جائیگا۔ یعنی ان لم آتیک لان تغذیہ (اگر میں نہ آؤں تاکہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے) پس اگر شخص مذکور آگیا مگر اس کے ساتھ کھانا نہ کھایا تو حاث نہ ہو گا کیوں کہ وہ اس کے پاس کھانا کھانے کے لئے آیا ہے اور تغذیہ مخاطب کا فعل ہے، متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

## تشریح

قوله وان لم آتیک حتی تغذی فی فعبدی حرّ (یعنی اور اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو پس میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے۔ اس مثال میں اتیان سبب ہے اور تغذیہ یعنی صبح کا کھانا کھانا اس کا مسبب ہے اور اتیان میں ایک حرکت ہے جس میں امتداد کی صلاحیت موجود ہے مگر تغذیہ کھانا کھانا اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کا منتہی بن سکے اس لئے کہ کھانا کھانا ایک تبرع ہے جو زیادتی اتیان کا سبب تو بن سکتا ہے مگر منتہی نہیں بن سکتا لیکن جب تبرع و احسان یعنی تغذیہ زیادتی اتیان کا سبب ہے تو تغذیہ اتیان کا منتہی نہ ثابت ہو گا اس لئے غایت بننے کی جو دو شرطیں تھیں۔ ان میں سے دوسری شرط نہ پائی گئی اس لئے کلمہ حتیٰ کو غایت کے لئے معمول کرنا جائز نہیں بلکہ مجازاً کلمہ حتیٰ مجازات اور سببیت کے لئے ہو جائیگا جس کے معنے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مطلب یہ ہو کہ صبح کے کھانے کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا لہذا قسم کھانیوالے نے غلام کو آزاد ہونے کے لئے شرط قرار نہیں دیا۔ اس لئے اگر قسم کھانے والا مخاطب کے پاس نہ آئے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حاث نہ ہو گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر قسم کھانے والا اس کے پاس آیا مگر مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حاث نہ ہو گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہو گا کیوں کہ قسم کھانیوالا تو اس کے پاس صبح کا کھانے ہی کیلئے آیا تھا مگر کھانا کھانا مخاطب کا کام تھا، قسم کھانے والے کا اس میں کوئی اختیار اور دخل نہیں ہے لہذا یہی کہنا پڑے گا کہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط یعنی تغذیہ کے لئے نہ آنا موجود نہیں ہے اور جب بشرط موجود نہیں تو قسم کھانیوالا بھی حاث نہ ہو گا اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہو گا۔

وَإِنْ لَمْ آتِكْ حَتَّى تَغْذِيَ عَبْدَكَ لَمِثَالِ هَذَا مِثَالُ اللَّعْظِ الْمَحْضِ لَعْدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمَجَازَةِ فَإِنَّ التَّغْذِيَةَ فِي هَذَا الْمِثَالِ فَعْلُ الْمُتَكَلِّمِ إِلَى الْإِتْيَانِ وَالْإِنْسَانِ لَا يُجَاوِزُ نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ وَلِهَذَا قِيلَ أَسْلَمْتُ كَيْ أَدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِغَةِ الْبَهْوَلِ

لَا بَصِيْفَةَ الْمَعْلُومِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ فَكَانَتْ قِيلَ إِنَّ لَمْ آتَاكَ فَلَمْ  
 اتَّغَدَّ عِنْدَكَ فَغَدَّيْ حُرْفَانِ لَمْ يَأْتِ أَوْ آتَاهُ وَلَمْ يَتَّغَدَّ أَوْ آتَاهُ وَتَغَدَّ عَلَى مَتْرَاحِيْنَا  
 عَنْ الْاِتْيَانِ يَحْتَضِرُ لِأَنَّ الْاِقْرَبَ فِي هَذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حُرُوفُ الْفَاءِ فَإِذَا جُعِلَتْ  
 بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيمُ التَّرَاخِي وَقِيلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أُنْسَبَ لِأَنَّ الْمُجَوِّزَ  
 لِلْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ وَهُوَ فِي الْوَاوِ أَكْثَرُ وَلَكِنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ فِي أَتْنَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ  
 قَوْلُهُ اتَّغَدَّيْ بِاسْقَاطِ الْاَلِفِ لِيَكُونَ مُجَزَّوْمًا مَعْطُوفًا عَلَى آتَاكَ وَقِيلَ لَا بَاسَ بِهِ  
 لِأَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنَى لَا بَيَانُ تَقْدِيرِ الْأَعْرَابِ وَمَا يُتَوَهَّمُ أَتْنَا مَعْطُوفٌ  
 عَلَى النَّفْيِ دُونَ الْمَنْفَى فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهِ فَتَأَمَّلْ -

## ترجمہ

اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تو آنکھ میں تیرے پاس دن کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔  
 یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ موازات کے معنی یہاں درست نہیں ہیں کیونکہ تغدیہ  
 اس مثال میں متکلم کا فعل ہے جیسے کہ اتیان اس کا فعل ہے مگر عادت یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو  
 جزاء نہیں دیا کرتا اسی واسطے بولا جاتا ہے۔ (رُضِلْتُ حَتَّى دَوَّخْتُ رُجَّتَا) میں مجبور استعمال کیا گیا ہے معرّف  
 کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا لہذا عطف کے لئے مستعار لینا متعین ہو گیا پس گویا اس طرح کہا گیا کہ (فَنَ لَمْ  
 اَتَاكَ) فلم (تغدی) فغدی حُرُوف (اگر میں تمہارے پاس نہ آسکوں اور تمہارے پاس غذا نہ کھا سکوں تو میرا  
 غلام آزاد ہے) پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آئے یا آجائے مگر غذائیہ نہ کھائے یا اگر غذائیہ دیر سے کھائے  
 تو ان سب صورتوں میں وہ حائث ہو جائیگا کیوں کہ اس استعارہ میں قریب ترین حرف فار ہے۔ پس جب  
 حتی کو فار کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی کے معنی درست نہ ہوں گے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حتی  
 کا واؤ کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کر نیوالا اتصال ہے اور اتصال کے معنی  
 واؤ کی صورت میں زیادہ ہیں لیکن علماء اصول نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ لفظ تغدی کو اللف لگا کر  
 پڑھا جائے تاکہ آتمک مجزوم ہو کر معطوف ہو جائے۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ الف کے ساتھ لکھنے اور پڑھنے  
 میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے حاصل معنی ہے اعراب کی تقدیر کا بیان کرنا مقصود  
 نہیں ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تغدی "نفی معنی" لم پر معطوف ہے۔ منفی پر معنی آتاکہ پر نہیں ہے  
 ایک گری پڑی سی بات ہے اس کا اعتبار نہیں ہے پس غور کر لو۔

## تشریح

قولہ ان لَمْ اَتَاكَ حَتَّى اتَّغَدَّیْ عِنْدَكَ فَغَدَّیْ حُرُوف (اگر میں تیرے پاس نہ  
 آیا تاکہ تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں تو پس میرا غلام آزاد ہے)  
 اس مثال میں کلمہ حتی مذکور ہے جو حرف عطف کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس

جگہ سببیت کے معنی صحیح نہیں ہیں کیونکہ اس مثال میں تغدی (صبح کا کھانا کھانا) متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی خود اسی کا فعل ہے اور عادت یہ ہے کہ آدمی خود اپنے آپ کو جزا نہیں دیا کرتا۔ اس کی تائید اس مثال سے ہوتی ہے کہ کسی نے کہا ”اسلمت کی اذخُل الجنة“ میں داخل صیغہ مجہول ہے (میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں) معروف کے ساتھ یہ مثال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ معروف کی صورت میں دخول اسلام اور دخول جنت دونوں میں متکلم کے فعل ہو جائیں گے اور لازم آتا ہے کہ یہ شخص خود اسلام لا کر اپنی جزا دینا چاہتا ہے اور حاصل معنی اس عبارت کے یہ ہوئے کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ خود جنت میں داخل ہو جاؤں اور یہ صحیح نہیں ہے۔ دخول جنت تو خداوند تعالیٰ کی مرضی اور اجازت پر موقوف ہے نہ اسلام لانے پر۔

اور مجہول کی صورت میں اس عبارت کا ترجمہ یہ ہو گا کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں۔ اس صورت میں دخول اسلام تو بندے کا فعل ہوا اور دخول جنت حق تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہو گا۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ متن کی مثال میں تغدی اور اتیان دونوں کے دونوں خود متکلم کے اپنے فعل ہیں۔ اور اگر حق کو مجازات کے لئے قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ آدمی خود اپنے کو جزا دے رہا ہو جو قاعدہ کے خلاف ہے۔ لہذا اس جگہ کلمہ حتیٰ کو صرف عطف کے لئے بیوہابی متعین ہے۔ گویا اس نے یہ کہا ہے کہ ”ان نعماتک فیہ التغدی عندک فعدی حر“ (اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) مطلب یہ لیا جائے گا۔ میں ضرور بالضرور آؤں گا پھر آکر کھانا کھاؤں گا۔ پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان پھر متصلاً عدم تغدی کو قرار دیا جائے گا۔

اگر قسم کھانیوالا مخاطب کے پاس آگیا پھر متصلاً صبح کا کھانا بھی اس نے کھالیا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانیوالا آیا نہیں، یا آیا تو مگر تغدی نہیں کھایا کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تینوں صورتوں میں وہ حانت ہو جائے گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

شارح نے کہا کہ اگر قسم کھانیوالا مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر گزر جانے کے بعد اس نے کھانا کھایا تو قسم کھانے والا اس وجہ سے حانت ہوگا۔ اس مثال میں قریب ترین حرف فار مذکور ہے اور حتیٰ کو فار کے معنی میں لینا اس لئے اقرب ہے کیونکہ حتیٰ غایت کے لئے آتا ہے اور فار تعقیب کے لئے آتا ہے جبکہ تعقیب کے معنی غایت کے معنی کے بالکل قریب قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح غایت معنی کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح فار کا مابعد بھی فار کے ماقبل کے فوراً بعد آتا ہے۔ اس لئے حتیٰ کو بمعنی فار کے لینا زیادہ قریب ہے اور جب حتیٰ کو بمعنی فار لے لیا گیا تو پھر تراخی کے معنی درست نہ ہوں گے بلکہ مخاطب کے پاس آنے کے فوراً بعد تغدی کا پایا جانا ضروری ہوگا اس لئے آنے کے بعد اگر تغدی میں تاخیر ہوگئی تو شرط چونکہ پائی گئی اس لئے قسم کھانے والا اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حتیٰ بمعنی واو :- اس مثال میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حتیٰ کو واو کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے۔

کیونکہ مجازی معنی مراد لینے کیلئے اتصال ضروری ہے اور دونوں کے درمیان اتصال بصورت واؤ زیادہ پایا جاتا ہے واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی دونوں غلام کے آزاد ہونے کیلئے شرط ہو جائیں گے۔ پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا آیا مگر اس نے تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر آیا مگر تغدی کچھ تاخیر سے کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی۔ اس وجہ سے کہ مذکورہ دونوں افعال یعنی اتیان اور تغدی جن کے نہ پائے جانے کو غلام کی آزادی کے لئے شرط قرار دیا ہے وہ دونوں ہی موجود ہیں اس لئے قسم کھانے والا حانت ہو جائیگا۔

قولہ تغدی الخ۔ بعض نے کہا لفظ تغدی کے الف کو ساقط کر دینا ضروری ہے یعنی واؤ کے کسر کے ساتھ پڑھنا ضروری ہے۔ تا تغدی لفظ آٹک پر معطوف ہو جائے، آٹک کی طرح تغدی بھی مجزوم بلم ہو جائے۔ اور بعض نے کہا کہ تغدی الف کے ساتھ پڑھنے میں اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہاں مسئلہ کا تعلق معنی سے ہے الفاظ سے نہیں ہے کیونکہ حضرات فقہاء اعراب اور وجوہ اعراب پر بحث نہیں کرتے۔ انہی کو جب تو صرف کلام کے مقصد کی جانب ہوتی ہے۔ اگر اعراب کے لحاظ سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی آدمی سے کہا "ذینیت" بصیغہ واحد مؤنث حاضر تو اس پر حد قذف واجب ہوگی کیوں کہ کہنے والے نے اپنے کلام میں مرد کو مخاطب کیا ہے اگرچہ صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تغدی میں بحالت جزم حرف علت کا باقی رہنا ساقتا نہ ہونا بھی اہل عرب کی لغت ہے اس لئے مجزوم ہونے کے باوجود لفظ تغدی الف کے ساتھ پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

شأن علیہ الرحمہ نے کہا کہ لفظ تغدی کے بارے میں بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ یہ لفظ لم آٹک پر معطوف ہے اور منفی یعنی آٹک پر عطف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال محض ایک خیال ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں معنی عبارت کے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا۔ اور تیرے پاس آکر تغدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔ یعنی اتیان نہ پایا جائے اور تغدی پائی جائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ معنی غلط ہیں۔ اس لئے کہ آئے بغیر تغدی اس کے پاس کیسے ممکن ہوگی۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الْمَجْرُورِ وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَمَا تَنَبَّأَتْ قَالَ أَوْ لَا مِنْهَا حُرُوفُ  
الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنَّا عَظَمْتَ هَذَا عَلَيْهِ فَاَلْبَاءُ لِلْأَصْحَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ  
الْمِلْصَقُ بِهِ هَذَا هُوَ أَصْلُهُمَا فِي اللَّغَةِ وَالْبَوَاقِي مَجَازٌ فِيهَا وَتَصَدَّبَ الْأَثْمَانُ حَتَّى لَوْ  
قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بَكْرٌ مِنْ حِفْظَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُونُ الْكُرْثُ شَمْنَا فَيَصِحُّ الِاسْتِدَالُ بِهِ  
لَا تَمَّا عَانَ مَدْخُولُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَكَثُرَ الْحِفْظَةُ ثَمْنَا فَيَكُونُ  
الْبَيْعُ حَالًا وَيَصِحُّ اسْتِدَالُ كَثُرَ الْحِفْظَةُ بِكَثُرِ الشَّعِيرِ قَبْلَ الْقَبْضِ إِذَا يَجُوزُ الِاسْتِدَالُ

فَالثَّانِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيعًا لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ بِخِلَافٍ مَا إِذَا أَحْضَاتِ الْعَقْدَ إِلَى الْكَسْرِ  
بِأَنْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ صَاعًا مِنْ حَنْطَةٍ بِهَذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُونُ هَذَا الْعَقْدُ عَقْدُ السَّلَمِ  
إِذَا الْعَبْدُ مَشَارَءَ إِلَيْهِ مَوْجُودٌ فَيَسْلَمُهُ فِي الْمَجْلِسِ وَالْكَوْغُ غَيْرُ مَعِينٍ فَيَكُونُ مَبِيعًا غَيْرَ مَعِينٍ  
فَلَا بُدَّ فِيهِ أَنْ تَوْجَدَ شَوَاطِطُ السَّلَمِ حَتَّى يَصْبَحَ فَلَا يَجُوزُ إِسْتَبْدَالُ الْمَاءِ إِذَا لَاحِظُوا الْإِسْتَبْدَالَ  
فِي الْمُسْلَمِ فِيهِ

## ترجمہ

اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر بھی ہیں۔ سابق کلام کے مضمون سے اس کا تعلق ہے۔ گویا  
مصنف نے پہلے یوں کہا "منہا حروف العطف"۔ پھر ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا  
منہا حروف الجر یعنی حروف عطف پر حروف جر کو عطف کیا۔ جن میں سے حرف بارہ الصاق کیلئے آتی ہے لہذا  
جس اسم پر حرف بارہ داخل ہو گا وہ مطلق ہو گا۔ لفظ یہی اس کی اصل ہے اور باقی دوسرے معنی اس کے مجازی ہیں  
اور حرف بارہ اٹھان پر داخل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص "اشتریت منك هذا العبد بكذا" من خطبة جيدة (میں نے  
تم سے ایک گروہ گھوڑوں کے بدلے یہ غلام خریدا) کہے تو کرشم ہو گا اور اس سے استبدال صحیح ہو گا۔ اس  
وجہ سے کہ جب بارہ داخل شمن ہو تب ہی بیع ہو گا، کر خطبة اس کا شمن (قیمت) ہو گا۔ پس بیع درست ہو گا  
گی اور کر خطبة کا کر شعیر سے تبدیل کرنا قبضہ سے پہلے درست ہو گا کیونکہ شمن میں تبدیلی کرنا قبضہ سے پہلے درست  
ہے اور اگر کر خطبة بیع ہوتا تو یہ تبدیلی جائز نہ ہوتی۔ بخلاف اس صورت کے کہ مکمل عقد کو کر کی طرف منسوب کرے  
یعنی یوں کہے "اشتریت منك كذا من خطبة بهذا العبد" تو یہ بیع اس صورت میں بیع سلم ہو جائے گی کیونکہ  
مشارء الیہ غلام موجود ہے لہذا اس کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور چونکہ گروہ متعین نہیں ہیں لہذا بیع غیر  
معین ہو گی۔ لہذا اس میں بیع سلم کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیع سلم صحیح ہو جائے لہذا کر کا تبدیل  
کرنا درست نہ ہو گا کیوں کہ مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تبدیلی کرنا جائز ہے۔

## تشریح

قولہ "ومنہا حروف الجر"۔ اصل میں حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی  
دوئم حروف معانی۔ اور کچھ حروف معانی بھی دو قسموں پر ہے۔ حروف عالمہ، حروف غیر عالمہ۔  
سابق میں حروف معانی غیر عالمہ معنی حروف عطف کو مصنف نے بیان کیا ہے۔ مذکورہ  
عنوان قائم کر کے ماتن نے حروف معانی عالمہ کا ذکر شروع کیا ہے۔ حرف و معانی عالمہ میں سے حروف جارہ  
بھی ہیں۔ اس لئے فرمایا۔

ومنہا حروف الجر الإیہ کہ حرف و معانی عالمہ میں سے حروف جر بھی ہیں۔ جر کے معنی لغت میں کھینچنے کے  
آتے ہیں۔ حروف جر چونکہ فعل کے معنی کو اسم تک کھینچ کر لاتے ہیں اس لئے ان کو حروف جر سے موسوم  
کیا گیا ہے۔



قولہ فالباع للالصاق الی۔ پھر حرف و عاطفہ کے بیان سے فراغت کے بعد انھیں پر عطف کرتے ہوئے ماتن نے کہا۔ پس بار الصاق کیلئے آتا ہے۔ الصاق کبھی حقیقت آتا ہے جیسے بہ داء۔ اور الصاق کبھی مجازاً ہوتا ہے جیسے مدرستہ مزید (دین زید کے قریب گدرا) اصل میں الصاق کی حقیقت ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصل ہونا۔ لہذا جس اسم پر حرف بار داخل ہو گا اس کو ملصق بہ کہا جائے گا اور جس کو متصل کیا جائے وہ ملصق ہو گا۔

شارح نے کہا الصاق کے معنی حرف بار کے حقیقی اور لغوی دونوں معانی ہیں۔ ان دو کو چھوڑ کر باقی بار کے جتنے معانی آتے ہیں۔ وہ سب بار کے مجازی معانی ہیں جیسے بار کبھی برائے استعانت آتا ہے جیسے کتبۃ بالقلم میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔

بار کبھی مجازاً ظرف کے معنی دیتا ہے جیسے صلیت بالمسجد میں مقام مسجد میں نماز پڑھی۔ کبھی بار علت بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے انکم ظلمتم باخوانکم البخل تم نے گائے کے بچے کو معبود بنا کر اپنے اوپر ظلم کیا ہے۔ اس مثال میں بار برائے تعلیل ہے اور بار کبھی مقدار کے معنی دیتا ہے جیسے اشتریت الفرس بصرہ میں نے گھوڑے کو اس کے پالان سمیت خریدا۔ اور قسم کے معنی بھی دیتا ہے۔ جیسے باللہ لافعلن کذا اللہ کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا اور کبھی اپنے مدخول کو متعدی بنانے کیلئے بھی آتا ہے۔ جیسے ذہب اللہ بنو رجم (اللہ تعالیٰ انکی رومی کو لے گیا) کبھی مقابلہ کے معنی دیتا ہے۔ جیسے اشتریت العبد بالفرس (میں نے غلام کو گھوڑے کے بدلہ خریدا) کبھی زیادت کیلئے آتا ہے۔ جیسے ولا تلقوا بأیدیکم الی التہلکۃ (تم اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں مت ڈالو) ماتن نے کہا: حرف بار ضمن پر داخل ہوتا ہے اور وہ مقابلہ کے معنی دیتا ہے۔ اور اس کے ساتھ الصاق کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کے معنی میں ہے مثلاً کسی نے کہا اشتریت منك لئذا العبد بکبر من حظۃ (میں نے تجھ سے ایک کرگیہوں کے بدلے اس غلام کو خریدا) اس مثال میں ایک کرگیہوں ضمن بنے گا اور غلام بیع قرار دیا جائے گا۔

اس مثال میں چونکہ کر پر بار داخل ہے اس لئے کر ضمن ہو گا اور اس کا طرف آخر بیع ہو گا۔ اور یہ بیع حالی شمار ہوگی بیع سلم نہ ہوگی جس میں بیع ادھار ہوتی ہے اور مشتری اگر کر پر قبضہ کرنے سے پہلے جو کے ایک کر کے بدلے گیہوں کا تبادلہ کرے تو یہ تبادلہ درست ہو گا کیوں کہ مذکورہ مثال میں ایک کرگیہوں ضمن ہے اور ضمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبدیل کرنا درست ہے اور اگر یہ کر گندم کا بیع ہوتا تو قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا اس وجہ سے کہ بیع پر قبضہ سے پہلے تبادلہ درست نہیں ہے اس کے برخلاف اگر خریدنے والا یہ کہتا اشتریت منك کرًا من حظۃ لهذا العبد (میں نے تجھ سے ایک کرگیہوں اس غلام کے عوض خریدا تو یہ عقد سلم ہو گا۔ اور کسی مؤجل کو معجل کے بدلے فروخت کرنے کا نام بیع سلم ہے۔ مگر اس میں کچھ شرطیں بھی ہیں۔ عقد سلم میں بیع کا نام سلم فیہ ہے اور میں

کانام رأس المال ہے، اور مسلم کا معاملہ کر نیوالا (فروخت کنندہ) مسلم الیہ کہلاتا ہے۔ اور خریدار کو رب السلم کہتے ہیں۔ لہذا مذکورہ بالا مثال میں عقد مسلم کے لحاظ سے غلام تو رأس المال ہوگا۔ اور ایک ترکہ گیموں مسلم فیہ ہے۔ اور غلام جو کہ اس مثال میں رأس المال ہے وہ سامنے موجود ہی ہے جس کا مجلس عقد میں سپرد کرنا ضروری ہے۔ اس لئے خریدار یعنی مشتری اور رب السلم اس غلام کو مسلم الیہ یعنی بالغ کے سپرد کر دے اور چونکہ ترکہ خط متعین نہیں ہے لہذا یہ بیع اور مسلم فیہ ہے جو کہ غیر معین ہے اور غیر معین ہونے کی بنا پر مسلم فیہ کے ذمہ قرض ہوگی۔ لہذا جب اس معاملہ عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں کے دونوں موجود ہیں تو یہ عقد بیع مسلم کہلائے گی اور گیموں کا ایک ترکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کا تبدیل کرنا ناجائز ہے اس گندم کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا۔

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بَعْدُ وَمِثْلَانِ فَعَبْدِي حُرٌّ يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَمَّا كَانَتْ لِلْإِصْطِقَ كَانَتْ الْمَعْنَى إِنْ أَخْبَرْتَنِي خَبَرًا مُلْصَقًا بَعْدُ وَمِثْلَانِ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِالْقَدَمِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ قَدَمُ فُلَانٍ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقَدَمِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْتَسِبُ الْمُتَكَلِّمُ وَلَا لَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا لِأَنَّ مَقْصِدَ الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَلَا مَقْصِدَ لِلْعَدُولِ عَنْهُ وَلَا يَقَعُ إِنْ تَعَدَّى كَيْفَ الْأَخْبَارُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِأَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَكَانَ كَمَا لَا دُولَ لَا تَأْتِي قَوْلُ قَدِمَ الْبَاءُ لَا يَكْفِي إِلَّا لِسَلَا سَةِ الْمَعْنَى دُونَ تَأْثِيرَاتِهَا الْآخِرِ.

## ترجمہ

لہذا اگر کوئی شخص کہے "ان خبرتني بقدم فلان فعبدی حرر" (اگر تو مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دے تو میرا غلام آزاد ہے) تو قدم حق پر واقع ہوگا یعنی ایسی خبر پر جو نفس الامر میں واقع ہو کیوں کہ حرفت با وجب الصاق کے لئے ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ "ان خبرتني خبر المصنف بقدم فلان" (اگر تو مجھ کو ایسی خبر دے جو فلاں کے قدم سے ملحق ہو) اور خبر ملحق بالقدم ہو نہیں سکتی جب تک کہ فلاں کا قدم واقع میں نہ پایا جائے۔ پس اگر اس فلاں کے قدم کی خبر صادق دی تو مشکل حانت ہوگا ورنہ حانت نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ متکلم یہ کہے "ان خبرتني ان فلانا قدیم" (اگر تو مجھ کو خبر دے کہ فلاں آدمی آگیا) اس مثال میں خبر کا وقوع صدق و کذب دونوں پر ایک ساتھ ہوگا کیونکہ خبر کا مقصد یہ ہے کہ مطلق ہو، نہ صدق کی قید سے مقید ہو اور یہاں ایسا کوئی مقصد نہیں ہے کہ اس طلاق سے عدول کر لیا جائے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ خبر کا تعدیہ بغير بار کے لائے نہیں ہوتا لہذا التقدير



دوسرے مفعول کی جانب صرف حرفِ بار کے ذریعہ ہی متعدی ہو کرتا ہے بلکہ بلا واسطہ بار کے بھی متعدی ہوتا ہے لہذا ممکن ہے کہ مثال اِنْ اَخْبَرْتَنِي اَنْ فَلَانًا قَدْ مَيَّسَ میں اخیر دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ بار کے متعدی ہو لہذا بار کو لیکر جوا اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہو گا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اخیر دوسرے مفعول کی جانب بواسطہ بار متعدی ہو رہا ہے تو دوسرا جواب یہ دیا جائیگا کہ بار کی تقدیر معنی کو سلیس بنانیکے لئے ہوتی ہے نہ کہ مطلق خبر کو مقید بنانیکے لئے۔ اس خبر کو صرف سچی خبر کے ساتھ مقید کرنا صریح نہیں ہے۔ لہذا خبر خواہ صادق ہو یا کاذب خبر دینے سے متکمل حانت اور غلام اس کا آزاد ہو جائے گا۔

ولو قال اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاَذْنِي يَشْتَرِطُ تَكَرُّرُ الْاَذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ لَا تَمْنَاهُ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَانْتَ طَالِقٌ الْاُخْرَىٰ مَصْطَقًا بِاَذْنِي وَهُوَ تَكْرُّرُ مَوْصُوفَةٍ فِي الْاَثْبَاتِ فَتَعْمَلُ بِعَمَلِ مَوْصُوفَةٍ فِي حَرَمٍ مَّا سِوَاكَ فَحَيْثُمَا تَخْرُجُ بِلَا اَذْنٍ تَكُونُ طَالِقًا وَلَعَلَّكَ فِيمَا لَمْ تَوْجِدْ قَرِيْبَةً يَمِيْنُ الْفُورِ اَوْ تَكُونُ رِعَابِيَّةً الْبَاءُ غَالِبَةٌ عَلَيْهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ اِلَّا اَنْ اَذْنُ لَكَ اَنْ يَقُوْلَ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اَذْنُ لَكَ فَانْتَ طَالِقٌ فَانْتَ لَا يَشْتَرِطُ تَكَرُّرُ الْاَذْنِ فِيهِ لِكُلِّ خُرُوجٍ بَلْ اِذَا وَجِدَ الْاَذْنَ مَرَّةً يَكْفِي لِعَدَمِ الْحَدِثِ لَا تَمْنَاهُ لِكَيْسَتْ بِمَوْجُودَةٍ فِيهِ وَالِاسْتِثْنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لَا اَنْ الْاَذْنَ لَا يُجَانِسُ الْخُرُوجَ فَيَكُونُ مَعْنَى الْغَايَةِ وَالْغَايَةُ يَكْفِي وَجُودَهَا مَرَّةً فَتَرْفَعُ حُرْمَةُ الْخُرُوجِ بِوَجُودِ الْاَذْنِ مَرَّةً وَيُخْتَضَرُ عَلَيْهِ بَانَ تَقْدِيرُ الْغَايَةِ تَكْلُفٌ وَالْاَوَّلَىٰ تَقْدِيرُ الْبَاءِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى الْاُخْرَىٰ مَصْطَقًا بِاَذْنٍ لَكَ فَيَكُونُ مَالُكَ وَمَالٌ قَوْلُهُ اِلَّا بِاَذْنِي وَاحِدًا اِنْ يَشْتَرِطُ تَكَرُّرُ الْاَذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ اَوْ يَتَّكِلُ الْمَصْرُوعُ مَعَ اَنْ يَتَوَدَّلَ الْمَصْدَرُ وَالْمَصْدَرُ قَدْ يَفْعَلُ حَيْثُمَا يَفْعَلُ اَنْ يَتَّكِلُ خُفُوقُ النِّجْمِ اَنْ وَقْتُ خُفُوقِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَا تَخْرُجُ وَقْتُ الْاَوَّلَىٰ وَقْتُ الْاَذْنِ فَيَجِبُ لِكُلِّ خُرُوجٍ الْاَذْنُ وَاجِبٌ عَنِ الْاَوَّلِ بَانَ تَقْدِيرُ قَوْلِهِ اِلَّا بِاَذْنٍ مَصْطَقًا بِاَذْنٍ اَنْ اَذْنُ لَكَ كَلَامٌ مُخْتَلَفٌ لَا يَعْرِفُ لَهُ رَحْبَةً وَحِدَةً وَعَنِ الثَّانِي بِاَنْ يَخْتَضَرُ بِاَنْ خَرَجْتَ مَرَّةً بِلَا اَذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْاَوَّلِ لَا يَخْتَضَرُ فَلَا يَخْتَضَرُ بِالشَّقِّ اَمَّا وَجِبِ الْاَذْنِ لِكُلِّ دُخُولٍ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ لَا تَدَّ خُلُوَ اَبْيُوتِ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُوْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِيْبَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللُّغْطِيَّةِ وَهِيَ قَوْلُ تَعَالَى اِنْ ذُكِّرْتُمْ بَعْدَ اَنْ يُوْذَنَ لِلنَّبِيِّ الْاَبِيَّةُ -

## ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کہا "اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاَذْنِي" (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر میری اجازت سے) تو اجازت کا ہونا ہر خروج کیلئے شرط ہو گا۔ کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَانْتَ طَالِقٌ الْاُخْرَىٰ مَصْطَقًا بِاَذْنِي (اگر تو گھر سے نکلے گی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ نکلنا ایسا ہو جو میری اجازت سے)

سے ملا ہوا ہو) اور چونکہ یہ خسرو ج نہ کہ موصوفہ کلام موجب میں واقع ہے لہذا صفت کے عموم کے ساتھ عام ہو جائے گا اسلئے اس کا خروج غیر حرام ہوگا۔ لہذا جب بھی اس کی اجازت کے بغیر نکلے گی تو طلاق والی ہو جائے گی۔ ممکن ہے یہ چیز خروج کے عموم تکرار اذن کی شرط اس صورت میں ہو جب کہ عین فوراً قرینہ موجود نہ ہو یا پھر حرف با کالما اس قرینہ پر غالب ہو۔ بخلاف اس کے قول "الا ان اذن لك" کے۔ یعنی شوہر یہ کہے کہ ان خود جنت میں اندارا لان اذن لك فانت طالق (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں تو تجھ پر طلاق ہو) دیکھو متکلم اس جگہ خروج پر اجازت کو شرط قرار نہیں دے رہا ہے بلکہ اجازت جب ایک مرتبہ پائی جائے گی تو حانت نہ ہونے کیلئے کافی ہوگی کیونکہ حرف بار اس کلام میں موجود نہیں ہے اور استثناء یہاں پر درست نہیں ہے کیونکہ اذن خروج کے ہم جنس نہیں ہے لہذا غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا وجوب ایک مرتبہ کافی ہے لہذا خروج کی حرمت ایک مرتبہ اجازت پائے جانے سے رفع ہو جائے گی۔ اور یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ غایت کو مقدر ماننا بھی محض تکلف ہے۔ اولیٰ یہ ہے کہ بار کو مقدر مان لیا جائے تو معنی یہ ہو جائیں گے کہ الا خروجاً بان اذن لك (لیکن وہ خروج جس میں میں تجھ کو اجازت دیدوں) تو اس کلام اور الا باذن دونوں کلاموں کا انجام ایک ہو جائے گا لہذا اذن کا تکرار ہر خروج کے ساتھ شرط ہو جائیگا، یا پھر یہ کہا جائے کہ فعل مضارع ان مضمر کی تاویل میں ہے۔ اور مصدر کبھی وقت ہوتا ہے جیسے بولا جاتا ہے "اتيك خضوق النجم" میں تیرے پاس ستاروں کے غروب کے وقت آؤں گا، تو اس صورت میں کلام کے معنی یہ ہوں گے (تو تیرے وقت) (لوقوت) (تو کسی وقت مت نکل مگر اجازت لینے کے وقت) تو ہر خسرو ج کے لئے اجازت واجب ہوگی۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے قول کی تقدیر الا خروجاً بان اذن لك ایک بگڑا ہوا جملہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ متکلم اس وقت حانت ہو جائے گا اگر عورت بلا اجازت ایک مرتبہ نکل جائے گی۔ اور پہلی تقدیر پر حانت نہ ہوگی۔ لہذا شک واقع ہو جائیگی وجہ سے حانت نہ ہوگا۔ اور بہر حال اجازت کا ہر دخول کے وقت واجب ہونا اللہ تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" دینی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں داخل مت ہو لیکن جب تم کو اجازت دیدی جائے، میں ہر دخول کے لئے اجازت کا واجب ہونا قرینہ عقلیہ و لفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ان ذلکم کان یودی النبی (بلاشبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تکلیف دیتا ہے۔)

بار کے الصاق کیلئے ہونے پر دوسری تفریع: ماتن نے کہا: ان خرجت من الدار الا باذن فانك طالق (اگر تو گھر سے بغیر میری اجازت کے باہر نکلی تو پس تو طلاق والی ہے) یہ کہنے کی وجہ سے عورت کو اپنے باہر جانے کے لئے ہر بار

تشریح

اجازت لینا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا قول یا ذنی میں بار داخل ہے جو کہ الصاق کیلئے ہے اور معنی اس عبارت کے یہ ہوں گے کہ (ن) خروج من (د) ز فانت طالق (و) خروجاً مطلقاً باذنی (ا) اگر تو گھر سے نکلی تو تو طلاق والی ہے مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس میں خروج جاسم نہ ہو اور مطلقاً باذنی کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اور جب یہ صفت عام ہے تو نہ کہہ بھی عام ہی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہو گا وہاں وہ نہ کہہ موصوفہ بھی پایا جائے گا۔ اس لئے اس مثال میں ہر وہ خروج جو شوہر کی اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو گا وہ طلاق سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس کے علاوہ خروج ج بھی عورت کی جانب سے ہو گا وہ باعث طلاق ہوگا۔ اور عورت جب کبھی بھی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر چلے گی اس پر طلاق ہو جائیگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ خروج کیلئے اجازت کا مکبر ہونا اس وقت مشروط ہے جب یمن فور کا کوئی قریبہ وہاں نہ پایا جائے، یا قریبہ یمن فور کا موجود نہ ہو مگر باوکی رعایت اس پر غالب ہو لہذا اگر یمن فور کا قریبہ پایا جاتا ہو اور باوکی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کے لئے اجازت کا لینا ضروری نہ ہوگا اور اس کی قسم صرف متعین خروج پر محمول ہوگی۔

اور اگر شوہر نے کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق یعنی اگر تو گھر سے باہر نکلی بجز اس کے کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو پس تو طلاق والی ہے۔ اس صورت میں ہر خروج پر عورت کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہ ہوگا بلکہ طلاق کے وقوع سے بچنے کیلئے صرف ایک بار اجازت لینا کافی ہوگا۔ کیونکہ اس مثال میں بار جو الصاق کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے۔ اور اللہ کے ذریعہ استثناء کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں اذن مستثنیٰ ہے اور خروج مستثنیٰ منہ ہے دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں اس لئے اس جگہ الا کا برائے استثناء ہونا بھی درست نہیں لہذا یہاں الا مجازاً الی کے معنی میں ہوگا اور غایت کے معنی دیگا اور قسم پورا ہونے کے لئے غایت کا صرف ایک مرتبہ تحقق کافی ہے اس لئے یہاں پر خروج کے لئے ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا اس کے بعد خروج کا وہ حکم یعنی بغیر اجازت باہر جانے پر وقوع طلاق کا حکم واقع نہ ہوگا۔

استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت : ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل دونوں کے مابعد سے منتهی ہو جاتا ہے۔ یہی ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے۔ اسی مناسبت کی بنا پر الا کو مجازاً الی غایت کے معنی میں لیا گیا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ الا خروجاً بان اذن لك اس کی تقدیر نکالنا یعنی بار کو اس مثال میں مقدار ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حرف بار ان پر داخل ہوگا جب کہ حرف جر ہمیشہ اسم پر داخل ہوتا ہے بغل اور حرف یر داخل نہیں ہوتا۔ اسی خرابی کی بنا پر یہاں بار کا مقدار ماننا جائز نہیں ہے۔ جواب ثانی۔ اس جگہ بار کو مقدار ماننا اصل قاعدہ کے بھی خلاف ہے، اسی طرح لفظ الا جو کہ حرف استثناء

ہے اس کو الی حرف جار کے معنی میں لیکر غایت کے معنی میں مجازاً لینا یہ بھی خلاف اصل ہے البتہ مجازہ نسبت حذف کر نیکی کمتر درجہ کی خرابی ہے بالخصوص جہاں حذف زیادہ ہو جس طرح اس مثال میں ایسا ہی ہے کہ اگر بار مجزوف مانا جاتا ہے تو لفظ خروج بھی مجزوف ماننا پڑیگا لہذا حذف کے مقابلے میں مجاز اہوں ہے اس لئے بہتر ہے کہ الا کو الی کے معنی میں لے لیا جائے اور بار کو مجزوف نہ مانا جائے۔

دوسرے قول کا جواب : آذن فعل مضارع کو ان کے ساتھ مصدر کی تاویل میں کیا جائے تو وقت کے معنی دے گا اس لئے عورت ایک مرتبہ اجازت لیکر اگر دوبارہ باہر نکلی تو منکلم حانث اور عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے اس تقدیر عبارت کے نتیجہ میں عورت کو ہر بار خروج پر اجازت لینا طلاق سے بچنے کے لئے ضروری ہے اور اگر الا کو بمعنی الی لے لیا جائے تو ایک بار اجازت لیکر نکلنے کے بعد جب دوسری یا تیسری بار عورت گھر سے باہر نکلے گی تو وہ مطلقہ نہ ہوگی اور منکلم اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں عورت پر صرف ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہے۔

اس لئے اِلَّا اَنْ اَذْنَ لَكَ سے کلام کرنے کی صورت میں منکلم ایک صورت میں حانث اور دوسری صورت میں حانث نہیں ہوتا لہذا اس کے حانث ہونے میں شک ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ بصورت شک حنث واقع نہیں ہوتا لہذا منکلم اس صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس جگہ اَذْنَ لَكَ میں اَنْ پوشیدہ نہیں ہے تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی دیگا بلکہ حرف اِلَّا حرف الی کے معنی میں ہے جو غایت کا معنی دے رہا ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ اَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْرِيفُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَعْدِيدُ اَنْتَ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعْرِيفًا لَا يَقَعُ وَلَا يُرِيدُ بِهِ اَنْ اَلْبَاءُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لَا تَعْنِيهِ مُسْتَعْمَالُ بَلْ مَعْنَاهُ اَنْ اَلْبَاءُ لَا لِمَصَاقٍ عَلَى اَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى اَنْتَ طَالِقٌ طَلَا قًا مُلَصِّفًا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَلَا يَكُونُ مُلَصِّفًا بِهَا اِلَّا اِنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَعْرِيفًا لَا تَعْنِيهِ وَلَا تَعْنِيهِ طَلَا قٌ بِهَا وَلَكِنَّهُ اُعْتُزِلَ عَلَيْهِ بِاَنْتَ لَمْ لَا يَجُوزُ اَنْ تَكُونَ اَلْبَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى اَنْتَ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ بِعَلَمِ اللَّهِ وَقَدْ سَأَلَهُ وَآمَرَ بِهِ وَحَكَمَ وَالْجَوَابُ اَنْ اَلْاَصْلُ فِي الطَّلَاقِ الْحُظْمُ فَيَنْبَغِي اَنْ لَا يَقَعُ اَمَّا وَقُوعُهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعْرِيفًا وَنَحْوِهِ فَلَا تَعْنِي لَمْ يَجْعَلْ بِمَعْنَى اِنْ عَلِمَ اللَّهُ فَلَا مَسَاطِعَ فِيهِ اِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَقُوعُ الطَّلَاقِ بِهَا فَنُتِمَّ

## ترجمہ

اور اس شخص کے قول انت طالق بمشيئة الله تعالیٰ میں بار شرط کے معنی میں ہے۔ پس تقدیر عبارت یہ ہوگی انت طالق ان شاء الله پس طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ بار شرط کے معنی میں ہے کیونکہ اس کے بارے میں استعمال ثابت نہیں ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ بار الصاق

کے لئے اپنی اصل پر ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوں گے "انت طالق" طلاقاً ملصقاً بمشیئة اللہ تعالیٰ (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ملحق ہو) اس کی مشیت کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی لیکن اللہ تعالیٰ چاہے اور مشیت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہٰذا اس کے کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ بارہا اس پر سببیت کے لئے ہو۔ اور کلام کے معنی یہ ہوں گے "انت طالق بسبب مشیئة اللہ تعالیٰ تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے اس کے قول بعلم اللہ و قدرہ و امرہ و حکم میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل طلاق ممانعت ہے پس مناسب یہ ہے کہ واقع نہ ہوا اور بہر حال فی علم اللہ تعالیٰ و امرہ وغیرہ میں طلاق کا واقع ہو جانا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف باء ان تمام صورتوں میں ان علم اللہ کے معنی میں نہیں آیا ہے۔ پس اس کے سوا کوئی گنجائش نہیں کہ بارہا سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے پس خود کلمہ

## تشریح

باء برائے الصاق آتا ہے اس کی تفریع ایک فقہی مسئلہ سے : "انت طالق بمشیئة اللہ تعالیٰ" اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو طلاق والی ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت سے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تو طلاق والی ہے۔ اس مثال میں باء برائے شرط ہے اور مقولہ کی اصل یہ ہوگی "انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ" یہ کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی، پس بمشیئة اللہ کہنے سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اتن کا مقصد اس عبارت سے یہ نہیں ہے کہ اس مثال میں باء ان کے معنی میں ہے اس لئے کہ اس طرح کا استعمال کلام عرب سے منقول نہیں ہے۔ ماتن کی مراد دراصل یہ ہے کہ باء تو اپنی اصل کے لحاظ سے بمعنی الصاق ہے۔ اور اس جملے کے معنی ہیں "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئة اللہ تعالیٰ (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ملحق ہو)۔ طلاق کا یہ الصاق اس وقت ممکن ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کبھی بھی معلوم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اس جملے عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

**اعتراض :-** اللہ تعالیٰ کی مشیت قدیم سے موجود ہے لہٰذا طلاق واقع ہو جانا چاہیے ہے؟  
**جواب :-** اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ نفس مشیت یعنی ارادہ باری تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ ہماری ذکر کردہ تاویل پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس جگہ باء کو الصاق کے بجائے اگر سبب کا مان لیا جائے تو کیا حرج ہے۔ اگر باء اس مثال میں سبب کیلئے ہوتی تو عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جس طرح انت طالق بعلم اللہ اور انت طالق بقدرۃ اللہ و بامر اللہ اور حکم اللہ کہنے پر طلاق واقع ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق بغض المباحات ہے اور جو چیز بغض المباحات ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی اور خداوند تعالیٰ کو ناپسند بھی ہوگی۔ معلوم ہوا طلاق میں اصل ممانعت اور ناپسندیدگی ہے۔ تو اس کے مناسب یہ بات ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور کوشش بھی اسی کی کرنا چاہیے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ اور اس پر



عمل جب ہی ممکن ہے کہ اس جگہ بار کو الصاق کے لئے مان لیا جائے، سبب کے لئے نہ مانا جائے۔ اور جہان تک بعلم اللہ اور بقدرۃ اللہ میں طلاق کے واقع ہونیکا تعلق ہے تو ان میں طلاق ہو جاتی ہے۔ اگر بار کو الصاق کے لئے مان لیا جاتا تو ان صورتوں میں بھی طلاق نہ واقع ہوتی؟  
تو کہا جائیگا کہ بار کو الصاق کیلئے ماننے میں معنی غلط ہو جاتے ہیں کیونکہ بار کو ان جگہوں میں الصاق کے لئے ماننے میں معنی ہوں گے، وہ علم و دھڑ حالانکہ بعلم اللہ کا بار ان علم اللہ کے معنی میں نہیں آیا اسلئے مجبوراً بار کو برائے سبب مانا گیا ہے جس سے طلاق واقع ہو گئی۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَارُفٌ أَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ لِلتَّبْعِيضِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى وَامْسَحُوا بَعْضُ رُؤُسِكُمْ وَبَعْضُ مَطْلُوقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ شَعْرًا أَوْ مَا نَوَقْنَا حَتَّى قَرِيبَ الْكُلِّ فَعَلَى أَيْ بَعْضٍ يَمْسَحُ بِكَوْنٍ آتِيًا بِالْمَا مَوْرَبٍ وَقَالَ مَالِكٌ إِنَّهَا صِلَةٌ أَيْ زَائِلَةٌ فَكَانَ الْمَعْنَى وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَالظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَيَكُونُ مَسْحُ الرِّاسِ فَرْضًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ أَيْ لَيْسَ لِلتَّبْعِيضِ وَلَا لِلزِّيَادَةِ لِأَنَّ التَّبْعِيضَ مَجَازٌ فَلَا يُصَاحَرُ الْيَدُ وَلَوْ كَانَ التَّبْعِيضُ حَقِيقَةً وَهُوَ مُوجِبٌ مِنْ لَزِمِ الْأَشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ وَكُلَاهُمَا خِلَافُ الْأَصْلِ وَكَعْدُ لِكِ الزِّيَادَةِ أَيْضًا خِلَافُ الْأَصْلِ بَلْ هِيَ لِلْإِلْصَاقِ حَقِيقَةٌ عَلَى أَصْلٍ وَضَعَهَا وَأَنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيضُ فِي مَسْحِ الرِّاسِ بِطَرِيقِ اخْتِرَاعٍ قَالَ لَكُنَّ إِذَا دَخَلْتَ فِي أَلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدًّا يَأْتِي إِلَى حُلِّهِ فَيَتَنَوَّلُ كَلِمَةً كَمَا إِذَا قِيلَ مَسَحْتُ الْحَاظِبَ بِيَدِي فَالْحَاظِبُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُولٌ لَهُ يُرَادُ بِهِ كُلُّهُ وَالْيَدُ أَلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ إِذَا الْمَعْتَبَرُ فِي أَلَةٍ قَدْ بَرَأ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُودُ وَإِذَا دَخَلَتْ فِي مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدًّا يَأْتِي إِلَى الْأَلَةِ كَمَا إِذَا قِيلَ مَسَحْتُ بِالْحَاظِبِ أَوْ قِيلَ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ فَحَسْبُ يَكُونُ الْمَسْحُ مُتَعَدًّا يَأْتِي إِلَى الْأَلَةِ فَكَانَتْ قِيلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَاظِبِ فَيَشَبَّهُ الْمَحَلَّ بِالْوَسَائِلِ فِي أَخْذِ بَعْضِهِ فَلَا يَقْتَضِي اسْتِيعَابَ الرِّاسِ وَأَنَّمَا يَقْتَضِي الْإِلْصَاقَ الْأَلَةِ بِالْمَحَلِّ وَذَلِكَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَاحَرُ الْمُرَادُ بِهِ أَكْثَرُ السِّدِّ وَذَلِكَ مَقْدَرُ ثَلَاثِ أَصْبَابٍ لِأَنَّ الْأَصْبَابَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفِّ تَابِعٌ وَالثَّلَاثُ أَكْثَرُهَا فَأَقِيمَ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَاحَرُ التَّبْعِيضِ مُرَادًا بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ مِنْ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيضِ هَذَا أَحَدُ رِوَايَتِي أَبِي حَنِيفَةَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرَّوَايَةِ الْأُخْرَى وَهِيَ أَنَّهَا مُجْمَلَةٌ فِي حَقِّ الْمَقْدَارِ لِأَنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ كَعَلِّ الرِّاسِ أَوْ بَعْضَهُ فَيَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ هُوَ أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ بَيِّنًا نَالَةً وَالتَّأْصِيَةُ هِيَ مَقْدَرُ بَعْضِ الرِّاسِ فَيَكُونُ مَسْحُ بَعْضِ الرِّاسِ فَرْضًا سِوَاءَ كَانَ بَثْلًا أَصْبَابًا أَوْ كَلِمَةً لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهَا طَوِيلٌ وَأَنَّمَا يَثْبُتُ

اِسْتِيعَابُ مَسْحِ الْوُجُوهِ وَالْيَدَيْنِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى مَسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ لَإِنَّا خَلَقْنَا  
عَنِ الْوُضُوءِ فِيهَا مَكْمَلٌ مَعًا مَكْمَلَتُهُ فِي الْوُجُوهِ وَالْيَدَيْنِ لِأَنَّ ثَبْتَ اِسْتِيعَابِ فِيهِ بِالسَّنَةِ  
الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَمْرَاؤُكَ يَكْفِيكَ صَرْبَتَانِ ضَرْبَتَا الْوُجُوهِ وَصَرْبَتَا الْأَيْدِي  
وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ

## ترجمہ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بار اللہ تعالیٰ کے قول "وَأَسْحُوا بَرُءُكُمْ" میں تبعض کیلئے ہے لہذا آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ "وَأَسْحُوا الْعِضْرُ رُءُكُمْ" اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور تبعض اس کے درمیان مطلق ہے کہ ایک بال ہو یا اس سے زائد ہوں حتیٰ کہ کل بالوں کے قریب ہوں لہذا جس بعض پر عمل کیا جائے گا مامور یہ کو بجالانے والا شمار ہوگا۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا بار یہاں پر صلہ کی ہے یعنی زائدہ ہے پس گویا کہ مطلب یہ ہے "وَأَسْحُوا رُءُكُمْ" تم اپنے سروں کا مسح کرو اس سے ظاہر ہے کہ کل مراد ہے لہذا پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حرف بار تبعض کیلئے نہیں ہے اور نہ زیادت کے لئے ہے اس لئے کہ تبعض معنی مجازی ہیں۔ لہذا اس کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ اور اگر تبعض کے معنی حقیقی ہوتے درناحالیکہ تبعض من کا مقتضی ہے تو اشتراک اور ترادف لازم آجاتا اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، ایسے ہی زیادت کے معنی بھی خلاف اصل ہیں۔ بلکہ حرف بار الصاق کے لئے ہے یعنی حرف بار اپنی اصل وضع کے لحاظ سے حقیقی معنی (الصاق) کے لئے ہے اور مسح راس میں تبعض کے لئے آنا دوسری وجہ سے ہے۔ لیکن جب وہ (بار) آلہ مسح میں داخل ہوتا ہے تو فعل (مسح) اپنے محل کی طرف متعدی ہو جاتا ہے اور محل محل کو شامل ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مسح بالحاء (میں نے دیوار کو چھوا) یا "وَأَسْحُوا بَرُءُكُمْ" (اپنے سروں کا مسح کرو) کہا جائے تو اس صورت میں مسح اپنے آلہ کی طرف متعدی ہو جاتا ہے تو گویا مسح الید بالحاء کہا جاتا ہے (یعنی میں نے ہاتھ کو دیوار سے چھوا) پس محل اپنے وسیلوں کے مشابہ ہو گیا بعض کے اخذ کے سلسلہ میں۔ لہذا آیت میں فعل (مسح) پورے سر کے مسح کرنا مقتضی نہیں ہے، البتہ اس امر کا مقتضی ہے کہ آلہ محل سے ملحق ہو اور یہ عادتہ کل کا تقاضا نہیں کرتا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس سے یہ اکثر حصہ مراد ہے۔ اور اکثر بدین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ید میں اصابع ہی اصل ہیں اور کف (تھیلی) تابع ہے۔ اور تین ان میں اکثر ہیں پس تین انگلیوں کو کل کے قائم مقام دیدیا گیا ہے۔ لہذا تبعض اس طریق پر مراد ہو گئی۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرف بار تبعض کے لئے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے یہ ایک روایت ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری روایت سے تعرض نہیں فرمایا۔ وہ یہ ہے کہ آیت مقدار کے حق میں مجمل ہے کیونکہ آیت سے معلوم نہیں ہوتا کہ کل راس مراد ہے یا بعض راس مراد ہے۔ لہذا ابنی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل اور وہ یہ ہے کہ مسح علی ناصیتہ (آپ نے

اپنی پیشانی کے برابر سر کا مسح کیا، اس کے لئے یہ بیان واقع ہو گیا اور ناصیہ ہی چوتھائی سر کی مقدار ہے پس ربع سر کا مسح فرض ہو گیا۔ برابر ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے مسح کرے یا پوری پوری انگلیوں سے کیونکہ اس مقام پر کلام طویل ہے۔ اور تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استیعاب اللہ تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجہکم وایدیکم" (پس مسح کرو اپنے چہروں کا اور ہاتھوں کا) سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہذا وجہ اور ید میں معاملہ وضو ہی جیسا کرے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم میں استیعاب سنت مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ حضرت عمارؓ سے آنحضورؐ کا فرمان ہے "کیفیک ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین تیمم میں تم کو صرف دو ضرب کافی ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے" اور اس جیسی مشہور حدیث سے زیادتی علی الکتاب جائز ہے۔

## تشریح

سر کے مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے فرمایا چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح (استیعاب) فرض ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق سر کا مسح فرض ہے۔ ان کے نزدیک سر کی کوئی مقدار مسح کے لئے متعین نہیں ہے۔ اتفاق سے ان تینوں ائمہ کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" ہے۔ اس آیت میں بار امام شافعیؒ کے نزدیک تبعض کے لئے ہے اور آیت کے معنی یہ لیتے ہیں کہ تم اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور لفظ بعض مطلق ہے۔ ایک بال بھی اس کا فرد ہے اور چند بال بھی اور چند بال بھی۔ لہذا مسح کر نیوالا جس قدر بالوں کا مسح کر لے گا وہ آیت پر عمل کر نیوالا اور فرض کا پورا کر نیوالا شمار کیا جائے گا۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا بار صلہ کی ہے اور زائدہ ہے کیونکہ مسح ایسا فعل ہے جو بنفسہ متعدی ہوتا ہے بار کے توسط کی حاجت نہیں ہے اس لئے بار کو برائے تاکید مانا جائے گا جس طرح "ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ" میں بار زائدہ ہے۔ اور جب برؤسکم میں بار زائدہ ہے تو آیت کریمہ کے معنی ہوں گے "وامسحوا برؤسکم جس سے بظاہر پورا سر مراد لیا جائیگا کیونکہ راس پورے سر کو کہتے ہیں، بعض سر کو نہیں کہا جاتا۔ لہذا امام مالکؒ کے قول کے مطابق پورے سر کا مسح کرنا فرض ہو گا۔

امام صاحبؒ کی دلیل برؤسکم میں بار نہ زائدہ ہے نہ برائے تبعض ہے۔ کیونکہ یہ بار کے مجازی معنی ہیں۔ اور بلا ضرورت معنی مجازی مراد نہیں لئے جاتے اور برائے تبعض مراد لینے کی حاجت نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ بار کے حقیقی معنی تبعض کے لئے جائیں تو اشتراک اور تراوت لازم آئیگا کیوں کہ حرف من کے معنی بھی تبعض کے ہیں۔ حاصل یہ کہ بار کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں اور تبعض کے بھی۔ تو لازم آتا ہے کہ دلالت کر نیوالا ایک، اور جن معنی پر دل ہے وہ متعدد ہیں اسی کا نام اشتراک ہے اور یہ معنی اصل کے خلاف ہیں۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بار اپنی اصل یعنی الصاق کے لئے ہے۔

سوال :- اگر بار برائے الصاق حقیقت ہے تو تبعض کے معنی جو کہ اس کے مجازی معنی ہیں کیونکر لئے گئے

اور بعض سر کا مسح جائز کیوں قرار دیا گیا؟

**جواب :-** مسح رأس میں بعض رأس کا مسح آیت سے نہیں بلکہ حرف بار جب آلہ پر داخل ہوتی ہے مثلاً یہ پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی مسح کی جانب متقدم ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے مسح الحائط بیدی (میں نے دیوار کو اپنے ہاتھ سے مسح کیا) اس مثال میں دیوار فعل مسح کا محل ہے۔ اور اس کا مفعول بھی ہے اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی جانب منسوب ہے۔ لہذا اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور یہ جس پر بار داخل ہے وہ چونکہ آلہ مسح ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیونکہ آلہ مقصود بالمسح نہیں مقصود بالمسح تو دیوار ہے۔ اور غیر مقصود چیز سے اسی قدر مراد ہوتی ہے جس سے کہ مقصود حاصل ہو جائے اس لئے اس جگہ آلہ سے کل مراد نہ ہوگا بلکہ اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور مراد یہ ہوگا کہ میں نے ہاتھ کے بعض حصہ سے دیوار کا مسح کیا۔

اور حرف بار جب محل پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی جانب متقدم ہوا کرتا ہے اور محل بار کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول ہوگا۔ جیسے جب کسی نے کہا مسح الحائط تو اس کی اصل یہ سمجھی جائے گی کہ مسح الید بالحائط، اور آیت کی تقدیر اسی طرح یہ ہوگی کہ و امسحوا الایدی برؤسکم (تم اپنے ہاتھوں کا مسح کرو اپنے سروں کے ذریعہ سے) اس طرح محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا اور جس طرح حرف بار جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے، اسی طرح جب بار محل پر داخل ہوگا تو محل کا بھی بعض ہی مراد ہوگا۔ تو آیت میں مسح کا فعل پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہ کرے گا بلکہ صرف الصاق کا تقاضہ کرے گا کہ آلہ محل کے ساتھ ملحق ہو جائے اور عادتاً اس کا تقاضہ نہیں کرتا کہ آلہ کامل مراد ہو۔ لہذا اس کا اکثر مراد ہوگا اور یہ اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے لہذا ان تین انگلیوں کو کل کا قائم مقام قرار دیکر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس آیت و امسحوا برؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) میں فعل مسح کی جانب متقدم نہیں ہے اس لئے قاعدہ کے مطابق بعض رأس مراد ہوگا۔

شارح علیہ رحمۃ فرمایا کہ بار کو تبعیض کے لئے قرار دینا امام صاحب کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ امام صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا قول و امسحوا برؤسکم میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے۔ مگر مقدار رأس محل ہے اس لئے وہ میدی جو کہ و امسحوا کا مفعول ہے مقدار ماننا اصل کے خلاف ہے۔ اس لئے و امسحوا کو لازم کا درجہ دیدیا جائے۔ اور آجہد امسحوا اس کا ترجمہ کیا جائے یعنی مسح رأس کو موجود کرو۔ اس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ باری تعالیٰ کی مراد رأس ہے۔ یا بعض رأس مراد ہے۔ اس لئے مقدار کے بارے میں یہ آیت محل ہے جس کی تفسیر حدیث سے کی گئی ہے کہ آپ نے مقدار ناصیہ کا مسح فرمایا اور ناصیہ سر کے جوانب میں سے ایک جانب کا نام ہے اس لئے ناصیہ سے چوتھائی سر مراد لے لیا گیا اس طرح چوتھائی سر کا مسح فرض قرار پایا۔ چاہے تین انگلیوں سے کیا جائے یا تمام انگلیوں سے کیا جائے۔

مگر اس قول پر اعتراضات و جوابات بہت زیادہ ہیں اسلئے مانتے نے اس قول کو بیان نہیں کیا ہے۔  
 قول لا اٰنہما یثبت استیعاب مسح الوجه الخ چہرہ کے مسح میں استیعاب ثابت ہے۔ یہ عبارت ایک  
 محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیمم والی آیت میں واسحوا بوجوہکم وایدیکم مذکور ہے۔ اس آیت میں  
 حرف بار محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے۔ جس کی اصل یہ ہے فاسحوا الایدی بوجوہکم و  
 ایدیکم مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف بار محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے جس کی اصل یہ  
 ہے فاسحوا الایدی بوجوہکم وایدیکم۔ لہذا مذکورہ بیان کردہ قاعدہ کے مطابق تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کے مسح کا استیعاب  
 نہ ہونا چاہئے جب کہ دونوں میں آپ استیعاب کے قائل ہیں؟

**جواب :-** چونکہ تیمم وضو کا نائب ہے جیسے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے وَ اَنْتُمْ كُنْتُمْ مَرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ  
 اَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا  
 بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ جس سے صاف ظاہر ہے کہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اور قائم مقام اور نائب کے ساتھ  
 وہی سلوک کیا جاتا ہے جو اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے لہذا جس طرح وضو کے اندر چہرہ اور ہاتھ دونوں کا استیعاب  
 ضروری قرار دیا گیا ہے تیمم میں بھی ضروری ہوگا۔ لہذا کہا جائیگا کہ تیمم کی آیت میں بھی حرف بار زائد ہے۔

**اعتراض :-** اس جواب پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ موزوں پر مسح دونوں پیروں کے دھونے کے قائم مقام  
 ہے جب کہ پیروں کے دھونے میں استیعاب شرط ہے مگر مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے۔

**جواب :-** اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کو غلط فہمی ہوئی خف پر مسح پیروں کے غسل کا قائم مقام  
 نہیں بلکہ بدل ہے لہذا بدل کو قائم مقام اور خلیفہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ بدل اور خلیفہ کے مابین  
 فرق ہے اسلئے کہ بدل تو بدل منہ کے ارکان کے ساتھ مشروع ہے اور خلیفہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ کیونکہ  
 جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت کے مبدل منہ معنی پیروں کو دھویا بھی جاسکتا ہے معنی دھونا  
 پیروں کا ممکن ہے اور جب تیمم کیا جاتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ لِلْأَزَامِ فَقَوْلُهُ لَمْ عَلَى الْفَتْ دَرَاهِمٍ لِّكَوْنِ دَيْئًا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيعَةُ  
 لِأَنَّ حَقِيقَةَ عَلَى فِي اللَّغَةِ الْاسْتِعْلَاءُ وَالْاسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُونُ حَقِيقَةً نَّحْوُ سَائِلٍ عَلَى السَّطْحِ  
 وَقَدْ يَكُونُ حَكْمًا بَانَ يَلْزَمُ عَلَى ذِمَّتِهِ مِثْلُ لَمْ عَلَى الْفَتْ دَرَاهِمٍ فَكَانَتْ يَكُونُ وَبِرَكْبَتِهِ  
 فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَإِنْ يَتَّصِلُ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيعَةِ بَانَ يَقُولُ لَمْ عَلَى الْفَتْ دَرَاهِمٍ وَدِيعَتُهُ لَمْ  
 تَخْرُجَ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهَا لَا إِدَاءُهَا۔

**ترجمہ**

اور علی لازم کرنے کیلئے آتا ہے چنانچہ کسی شخص کا لَمْ عَلَى الْفَتْ درہم کہنا دین کے طور پر ہوگا مگر یہ

کہ اس کے ساتھ ودیعت کا لفظ متصل ہو کیونکہ حرف علی کی حقیقت لغت میں استعلاء ہے۔ اور استعلاء کی حقیقت ہوتا ہے جیسے زید علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور استعلاء کیلئے حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے ذمہ میں کوئی چیز لازم ہو جیسے لے علی الف درہم، پس گو الف درہم اس سے بلند میں اور اس پر سوار ہیں۔ پس اس پر الف درہم واجب ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ لفظ ودیعت کو متصل کر دیا۔ بایں طور کہ وہ یہ کہتا ہے لے علی الف درہم ودیعت تو الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

## تشریح

کلمہ علی کا بیان۔ باتن نے فرمایا کہ حرف علی الزام کیلئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ علی بلا واسطہ الزام کیلئے آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلمہ علی حقیقت استعلاء کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنے کیلئے۔ اس کے بعد استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقت ایک شی کا دوسری شی پر بلند ہونا جیسے زید علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور چھت اس کے نیچے ہے۔ حکمی بلند ہونا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ذمہ کوئی چیز واجب قرار دے لے۔ جیسے فلان علی الف درہم فلان کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم واجب ہیں۔ اس مثال میں ایک ہزار درہم اقرار کر نیوالے کے ذمہ واجب اور اس پر سوار ہیں۔

شارح نے کہا: اگر اس قول کے ساتھ ودیعت کا لفظ ملا دیا جائے۔ اور اس طرح کہا جائے کہ فلان علی الف درہم ودیعت۔ تو کلمہ علی الزام کے معنی سے جدا نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ درہم کی حفاظت کرنا ضروری ہوگا۔ اور ان کو ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لفظ ودیعت بیان تغیر ہے۔ کیونکہ لے علی الف سے اس کے ذمہ قرض کے ایک ہزار واجب ہوئے تھے جن کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب تھا اور ودیعت کے لفظ سے صرف اس کے ذمہ ان درہم کی حفاظت واجب ہوئی ہے لہذا ودیعت کے لفظ سے اول کلام کا حکم تبدیل ہو گیا۔ اس لئے ودیعت کلام اول کیلئے بیان تغیر واقع ہوگا اور ودیعت کی صورت میں حفاظت واجب ہوتی ہے، ادائیگی واجب نہیں ہوتی۔ لہذا ان درہم کی حفاظت تو لازم ہوگی مگر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةُ كَمَا نَحْنُ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا بَعَثْتُ  
هَذَا أَوْ أَجَزْتُ هَذَا أَوْ كَلَّحْتُهَا عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى الْبَاءِ دَرَاهِمٌ مَجَاسَرًا  
لَاِنَّ الْبَاءَ لِلْإِصْطِقِ وَالْإِصْطِقُ يُنَاسِبُ الْزَوْمَ وَالْمَزَادُ مِنَ الْمَعَاوَضَاتِ  
مَا يَكُونُ الْعَوَضَ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُ وَتَقَطُّ عَنِ الْعَوَضِ فَيُحْتَمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسْمَى عَوَضًا

## ترجمہ

پس اگر محض معاوضہ کے موقع پر علی داخل ہو تو اس وقت باء کے معنی — میں ہوگا

مثلاً کوئی شخص کہتا ہے۔ بعت انزا و اجرت انزا و نکحتہ علی الف درہم (میں نے اس کو فروخت کیا یا اس کو اجرت پر دیا، یا میں نے اس کا نکاح کر دیا ایک ہزار درہم کے بدلے) تو مجازاً بالف درہم کے معنی میں ہوگا۔ کیونکہ باء الصاق کے لئے آتی ہے اور علی الزام کیلئے آتا ہے لہذا الصاق لزوم کے مناسب ہے اور معاوضہ سے مراد وہ ہیں جن میں عوض اصلی ہوں اور عوض سے بالکل جدا نہ ہو پس محمول کیا جاتا ہے کہ مدخول علی اس کا عوض ہے۔

## تشریح

کلمہ علی معاوضات محضہ میں داخل ہونے کی صورت :- اگر کلمہ علی معاوضات محضہ میں داخل ہو تو کلمہ علی بار کے معنی میں ہوتا ہے۔ محضہ کی قید لگا کر اتن نے طلاق بالمال اور عتاق بالمال کو خارج کیا ہے۔ کیونکہ معاوضات محضہ سے وہ مراد ہیں جو معنی اسقاط سے خالی ہوں۔ اور طلاق و عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں اسلئے یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہوں گے۔

اگر کلمہ علی معاوضہ کے مقام پر استعمال کیا جائے تو وہ بار کے معنی دے گا۔ جب کسی نے کہا بعت هذا العبد علی الف درہم (میں نے اس غلام کو ہزار درہم کے بدلے فروخت کیا) دوسری مثال آجرت انزا علی الف (میں نے اس کو ایک ہزار کرایہ پر لیا) تیسری مثال انکحت انزا علی الف (میں نے اس سے ایک ہزار کے بدلے نکاح کیا۔ ان تینوں مذکورہ بالا مثالوں میں علی بمعنی بار ہے اور علی الف کے معنی بالف کے ہوں گے۔ اس لئے کہ حرف بار برائے الصاق آتی ہے اور علی برائے الزام آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملی ہوئی اور ملحق بھی ہوگی لہذا الزام کے ساتھ الصاق بھی پایا گیا اسی مناسبت کی بنا پر علی کو بار کے معنی میں مجازاً لے لیا جاتا ہے۔

قولہ والمراد من المعاوضات الخ یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے معاوضہ محضہ کے مفہوم میں مال داخل ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کو معاوضہ محضہ میں شمار کرنا کیونکر درست ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے جبکہ شارح معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح کا ذکر بھی کیا ہے۔

**جواب :-** شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ معاوضات سے وہ معاوضہ مراد ہے جس میں عوض اصلی ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ نکاح میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے نکاح کو ان میں شمار کر لیا گیا ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ علی جب معاوضات میں داخل ہو تو وہ بار کے معنی میں ہوتا ہے۔ اسلئے جس پر علی داخل ہوگا وہ عوض شمار کیا جائے گا۔

وَكُنْ اِذَا اسْتَعْلَمْتُ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِأَنْ تَقُولَ الْمَرْءُ لَا لِرَوْحِهَا طَلَّقْتَنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِر

درہم فعندہما ہو بمعنی بالذم درہم کا کہ بیع و الاجارۃ لاکن الطلاق اذا دخلہ عوض صبار فی معنی المعاوضات وان لکن یکنی فی الاصل منها فان طلقها الزوج واحد لا یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعند ابو حنیفۃ الشرط فی هذا المثال لان الطلاق لکن یکنی من المعاوضات فی الاصل وارتبا العوض فیہ عارض فلم یلحق بہا فکانہا قالت علی شرط الف درہم وکلمتہ علی شتعل من معنی الشرط قال اللہ تعالیٰ یبایعناک علی ان لا یشترک فی الباء لان الجزاء لا یرم للشرط فیكون اقرب الی معنی الحقیقۃ من معنی الباء فان طلقها واحدا لا یجب شیء لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشروط ہکذا قالوا۔

## ترجمہ

اور اسی طرح وہ مسئلہ جب طلاق میں استعمال کیا جائے تو صاحبین کے نزدیک کلمہ بار کے معنی میں ہوگا بایں طور کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلاثا علی الف درہم" (مجھ کو تین طلاق ایک ہزار درہم کے عوض میں دیدے) تو صاحبین کے نزدیک علی الف درہم معنی میں بالف درہم کے ہے جس طرح بیع اور اجارہ میں (علی بار کے معنی میں آتا ہے اس وجہ سے کہ طلاق پر جب عوض داخل ہوتا ہے تو طلاق معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ وہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے۔ پس اگر زوج نے ایک طلاق دیدی تو ثلث الف واجب ہوگا کیونکہ عوض معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک علی شرط کیلئے ہے یعنی اس مثال میں۔ کیونکہ اصل وضع میں طلاق معاوضات کے باب میں سے نہیں ہے عوض تو کبھی اس کو عارض ہو جاتا ہے لہذا عارض کی وجہ سے معاوضات کے ساتھ لاحق نہ کریں گے پس گویا عورت نے علی شرط الف درہم کہا تھا (ایک ہزار درہم کی شرط پر) اور کلمہ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے التبرکات وتعالیٰ کا ارشاد ہے یبایعناک علی ان لا یشترک فی الباء شینا (انہوں نے آپ سے بیعت کی ہے اس شرط پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گے)۔ کیوں کہ جب شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہذا شرط کے معنی علی کے حقیقی معنی کے زیادہ قریب ہیں بمقابلہ بار کے معنی کے لہذا اگر شوہر نے ایک طلاق دی ہے تو عورت پر کچھ جب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے۔ علماء اصول نے اسی طرح کہا ہے۔

## تشریح

اور کلمہ علی جب طلاق کے باب میں داخل کیا جائے تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ علی بمعنی بار ہوگا۔ مثلاً عورت نے اپنے شوہر سے طلقنی ثلاثا علی الف درہم (تو مجھ کو ایک ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دیدے) تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام بالف درہم کے معنی میں ہوگا جس طرح بیع اور اجارہ میں جب علی داخل ہو تو وہ بمعنی بار ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی بار کے معنی ہوگا کیوں کہ طلاق اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل



ہو جائے تو معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علی جب معاوضات کے موقع پر داخل ہو تو وہ بار کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس مثال طلقی ثلاثا علی الف درہم بھی بالف درہم کے معنی میں ہوگا اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی۔ اس لئے شوہر نے اگر صرف ایک ہی طلاق دی تو عورت پر الف کا تہائی واجب ہوگا۔ اور عورت ایک ہی طلاق سے بائنتہ ہو جائے گی کیونکہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے عورت پر یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

**تنبیہ :-** اس مسئلہ میں امام صاحب علی کو شرط کیلئے مانتے ہیں کیونکہ اصل میں طلاق از قسم معاوضات ہے ہی نہیں اسلئے معاوضات سے مراد یہ ہے کہ اس کا عوض اصلی ہو عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی علیہ نہ ہو اور طلاق میں اصل عوض نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور وہ عارضی عوض طلاق سے جدا بھی ہو جائے کیونکہ طلاق اگر مال کے بدلے میں ہوتی ہے تو بغیر مال کے بھی ہو جاتی ہے۔ جب طلاق از قسم معاوضات نہیں تو معاوضات کے ساتھ ملحق بھی نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا مثال میں علی بمعنی بار نہ ہوگا جو کہ عوض کے لئے آتا ہے بلکہ مجازاً علی شرط کیلئے ہوگا۔ عبارت کا مفہوم اب یہ ہو گیا کہ عورت نے کہا طلقی ثلاثا علی شرط الف درہم (تو مجھے تین طلاقیں ایک ہزار درہم کی شرط پر دیدے) **اعتراض :-** اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط ہوں گے اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی اور یہ صحیح نہیں ہے۔ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر بھی تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر ایک ہزار درہم کا دینا تین طلاقیں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بلا ہزار درہم کے طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے۔

**جواب :-** دراصل اس کلام کی اصل یہ ہے کہ تین طلاقیں شرط ہیں اور ہزار درہم کی ادائیگی مشروط ہے۔ لہذا اس مثال میں کلمہ علی شرط کے لئے ہے۔

**کلمہ علی کا استعمال شرط کیلئے :-** باری عز اسماء کا قول بُنَا لِعَنْتَ عَلٰی اَنْ لَا تُشْرِكَنِ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَهُوَ تَرِيں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔

اور مجازی معنی لینے کیلئے مناسبت ضروری ہے اس لئے شارح نے علی کی حقیقت استعلاء اور شرط جو کہ مجازی معنی ہیں دونوں کے درمیان مناسبت ذکر کی ہے۔ فرمایا جو بلند ہی چاہئے والا ہوتا ہے جس پر بلند رہی چاہی جاتی ہے اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جزاء شرط کے لئے لازم ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر علی کو شرط کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

وَمِنْ التَّبْعِيضِ هَذَا أَصْلُ وَضَعُهَا وَالبَّوَاتِي مِنَ الْمَعَانِي مَجَازٌ فِيهَا فَإِذَا قَالَ مَنْ شَيْئٌ  
مَنْ عَبْدِي عَقْدًا فَأَعْتَقَهُ لَكَ أَنْ يَعْتَقَهُمُ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَح  
وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةً مِنْ الْعُمُومِ وَكَلِمَةً مِنَ التَّبْعِيضِ فَيَجِبُ أَنْ يَحْتَمَلَ عَلَى بَعْضِ عَالِمِ التَّبْعِيضِ

الْعَمَلُ بِهِمَا لِلْمُخَاطَبِ أَنْ يَتَّقِيَ مَنْ شَاءَ مِنْ أَيْ بَعْضُ عَامَّةٍ فَيَقْبَلُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنَ اللَّيَّانِ فَلَهُ أَنْ يَتَّقِيَ كُلًّا مِنْهُمْ كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبْدِي عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ فَإِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَتَقُوا أَجْمَعًا وَالْفَرْقُ لِأَيِّ حَنِيفَةٍ مِثْلُ مَا مَرَّ فِي أَيْ عَبْدِي ضَرْبُكَ لِأَنَّ الْمَشِيعَةَ صِفَةُ عَامَّةٍ فَيُنَبِّتُ اسْمُ كَلِمَةٍ مَنْ فَيَعْتَمِدُ بَعْدُومُ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِدَّتْ فَإِنَّهُ نُسِبَتْ فِيهِ الْمَشِيعَةُ إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يَعْتَمِدُ وَلَا انْعَمَلَ بِالتَّبْعِيضِ أَيْضًا مِمَّا كَانَ شِدَّةً فَإِنَّ كَلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شِدَّتْ فَإِنَّهُ لَا يُسَكَّنُ التَّبْعِيضُ فِيهِ إِلَّا بِاخْتِرَاجٍ وَاحِدٍ مِنْهُمْ.

## ترجمہ

اور مِّن تَبْعِيضٍ کیلئے آتا ہے۔ یہ اس کی اصل وضع ہے اور باقی معانی اس میں مجازی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی مالک کسی سے کہے مَن شِدَّتْ مِّنْ عَبْدِي عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ، جو بھی میرے غلاموں میں سے آزادی چاہے تو اس کو آزاد کر دے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ ایک کو چھوڑ کر باقی کو آزاد کر دے۔ اور حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ مِّنْ عموم کیلئے آتا ہے اور کلمہ مِّن تَبْعِيضِ کے لئے۔ لہذا اس قول کو بعض مام پر حمل کرنا واجب ہے تاکہ دونوں کے مطابق عمل درست ہو جائے لہذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ جن بعض غلاموں کو چاہے آزاد کر دے لہذا ایک ان میں سے باقی رہ جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مِّن بیان کیلئے ہے۔ لہذا مخاطب کو اجازت ہے کہ وہ سب کو آزاد کر دے۔ جیسے مالک کے اس قول میں کہ مِّنْ شَاءَ مِنْ عَبْدِي عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ (میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو اس کو آزاد کر دے) پس اگر سب غلاموں نے چاہ لیا تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام صاحب یہاں پر بھی وہی فرق بیان کرتے ہیں جو عام کی بحث میں اسی عبیدی صَرْبُكَ فَوَجَّرَهُ کی مثال میں بیان فرما چکے ہیں کیونکہ مِّنْ شَاءَ مِنْ عَبْدِي عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ میں مشیت صفت عامہ ہے جو کلمہ مِّنْ کی طرف منسوب کی گئی ہے لہذا صفت کے عموم کی وجہ سے یہ قول عام ہو جائے گا۔ بخلاف مَن شِدَّتْ کے، کیوں کہ اس میں مشیت مخاطب کی طرف منسوب کی گئی ہے نہ کہ مِّنْ کی طرف لہذا یہ قول عام نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں دلیلی مِّنْ شَاءَ مِنْ عَبْدِي عَتَقَهُ فَاعْتَقَهُ میں تَبْعِيضِ پر بھی عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ ہر ایک غلام الگ الگ دوسرے سے قطع نظر کر کے بعض سے بخلاف مَن شِدَّتْ کے کہ اس میں تَبْعِيضِ کے معنی ایک کو خارج کرنے کے سوا کوئی صورت تَبْعِيضِ کے معنی کے لئے ممکن نہیں ہے۔

حرف مِّن کا بیان :- حضور جارہ میں سے حرف مِّن بھی ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے میں حرف مِّن اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تَبْعِيضِ کے لئے آتا ہے اس کے علاوہ دوسرے تمام معنی مِّن کے مجازی ہیں۔ اہل لغت نے کہا مِّن اصل میں ابتداء غایت کیلئے آتا ہے۔

## تشریح

اور بعض نے کہا حرف مہنی برائے تبیین آتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مہنی ان تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔  
 ماتن نے بھی اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اور فرمایا مَن شَدَّتْ مِنْ عِبْدِي الْعَتَقُ فَاَعْتَقَهُ تَوْحَسُّ  
 کو چاہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو تو پس اس کو تو آزاد کر دے۔ امام صاحب نے اس صورت میں  
 فرمایا مخاطب ان غلاموں میں ایک کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

امام صاحب نے کی دلیل :- حرف مہنی برائے عموم وضع کیا گیا ہے۔ اور حرف مہنی تبعض کیلئے۔ اس لئے  
 اس کلام میں دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ لہذا مخاطب غلاموں میں سے بعض کے آزاد کرنا مجاز ہوگا۔  
 اس لئے کہ کلمہ مَن کے عموم کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے۔ مگر کلمہ مہنی کا اتفاق  
 یہ ہے کہ بعض غلام اس کی ملک میں باقی رہے اس لئے اگر مخاطب کرنے کے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد  
 کر دیا تو جو غلام آخر میں باقی رہ گیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر سارے غلاموں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک  
 غلام کے سوا باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور ایک کی تعین میں آقا کو اختیار ہوگا۔

صاحبین کی رائے :- حضرات صاحبین نے فرمایا کہ اس مثال میں مہنی برائے بیان ہے۔ اور مطلب یہ  
 ہے کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو تو ان کو آزاد کر دے۔ لہذا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو آزاد  
 کر دیا تو سب آزاد ہو جائیں گے جیسے اگر مولیٰ نے کہا ”مَن شَاءَ مِنْ عِبْدِي الْعَتَقُ فَاَعْتَقَهُ“ میرے غلاموں  
 میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو تو اس کو آزاد کر دے۔ اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہ  
 لی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ یہ امام صاحب کا قول ہے۔ تو جس طرح اس مثال میں حرف مہنی  
 بیان کے لئے ہے اسی طرح مَن میں بیان کردہ مثال میں بھی حرف مہنی بیان کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ ان  
 دونوں مثالوں کا حکم صاحبین کے نزدیک ایک ہی ہے اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ امام صاحب  
 کے نزدیک دونوں مثالوں میں فرق ہے۔ مَن والی مثال میں ایک غلام کا بغیر آزادی کے باقی رہ جانا  
 ضروری ہے اور دوسری مثال میں تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں۔

وجہ فرق :- امام صاحب کے نزدیک تو شارح نے فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح ایسی عبیدی  
 ضرر بگڑ ہو جو ضرر میں ایسی عبیدی ضرر بہتہ ہو جو ضرر ہو فرق ہم بیان کر چکے ہیں وہی فرق یہاں بھی ہے۔  
 مثال اول میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال  
 میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے اس لئے کہ  
 اول مثال میں ایسی نکرہ ہے اور ضارب ہونا صفت عام ہے اس لئے صفت کے عام نہ ہونے کی بنا پر  
 ایسی عام ہو جائیگا اسی عموم کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں ضارب مخاطب  
 کی جانب منسوب ہے ایسی کی طرف منسوب نہیں اس لئے ایسی صفت سے خارج ہو گیا اس لئے اس میں  
 اب عموم نہ رہا اور جب عموم نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے صرف بعض غلام آزاد ہوں گے۔

وَالِیْ لَإِنْ تَهَاءُ الْغَايَةِ أَى لَإِنْ تَهَاءُ الْمُسَافَةِ أُطْلِقَ عَلَيْهَا الْغَايَةَ إِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَى كُلِّ مَا قِيلَ ثُمَّ بَيَّنَّ قَاعِدَةً أَيْ مَوْضِعَ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيهِ وَأَيْ مَوْضِعَ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ وَإِنْ كُنَّا نَتَّهِى الْغَايَةَ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا كَقَوْلِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَائِطِ إِلَى هَذِهِ الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْغَايَتَانِ فِي الْأَقْرَارِ فَإِنَّ الْحَائِطَ غَايَةً قَائِمَةً بِنَفْسِهَا أَيْ مَوْضِعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي وَجُودِهَا إِلَى الْمَغْنَى فَلَا تَدْخُلَانِ فِي الْمَغْنَى وَاحْتَرَضَ بَقَوْلِنَا مَوْجُودٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ عَنِ الْأَجَالِ الْمَضْرُوبَةِ لِلدَّيُونِ وَالْثَمَنِ فِي قَوْلِهِ بَعَثَ هَذَا أَوَّاحِلْتُ الثَّنِ إِلَى شَهْرٍ أَوْ أَحْبَرْتُ إِلَى سَرْمَاضٍ أَوْ إِلَى الْعَدِّ وَخَوِّهِ فَإِنَّ كُلَّ هَذِهِ وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا ظَاهِرًا لِنَهَائِهَا وَجَدَتْ بَعْدَ التَّكَلُّمِ وَاحْتَرَضَ بَقَوْلِنَا غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي وَجُودِهَا عَنِ الدَّلِيلِ فَإِنَّهَا مُفْتَقِرَةٌ فِي وَجُودِهَا إِلَى النَّهَائِ وَأَمَّا دُخُولُ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فِي قَوْلِهِ تَعَبُّ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فَيَا لَأَخْبَارِ الشُّعُورِ لَا بِالنَّصْرِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا فَإِنَّ كَوْنَ صَدْرِ الْكَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَايَةِ كَانَ ذِكْرُهَا لِأَخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ كَمَا فِي الْمَرَافِقِ فِي قَوْلِهِ تَعَبُّ وَأَيُّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَصَدْرُ الْكَلَامِ وَهُوَ الْأَيْدِي مُتَنَاوِلٌ لَهَا لِأَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ إِلَى الْأَلِيطِ فَيَكُونُ ذِكْرُهَا لِأَخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ بِنَفْسِهَا فَبُطِّلَ مَا قَالُوا زُفْرًا إِنْ كُلُّ غَايَةٍ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمَغْنَى وَتَسْتَعِي هَذِهِ غَايَةُ الْأَسْقَاطِ أَيْ غَايَةُ الْغُسْلِ لِأَجْلِ اسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا أَوْ غَايَةُ لَفْظِ الْأَسْقَاطِ أَيْ مُسْقِطِينَ إِلَى الْمَرَافِقِ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ الْأَسْقَاطِ وَيَنْتَقِضُ هَذَا بِقَوْلِهِ قُرِئَتْ هَذَا الْكِتَابُ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ فَإِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ وَإِنْ كَانَ الْكِتَابُ مُتَنَاوِلًا لَهُ عَمَلًا بِالْعَرَفِ وَإِنْ لَمْ يَتَنَاوِلْهَا وَكَانَ فِيهِ شَكٌّ فَذَكَرُهَا لِمَدِّ الْحُكْمِ إِلَيْهَا فَلَا تَدْخُلُ كَالدَّلِيلِ فِي الْقُصُومِ فِي قَوْلِهِ تَعَبُّ ثُمَّ أَتَوْا الصَّيَّامَ إِلَى الدَّلِيلِ مِثَالًا لِمَا لَمْ يَتَنَاوِلْهَا الصَّيَّامُ فَإِنَّ الصَّوْمَ لَفْظٌ الْأَمْسَالُ سَاعَةً فَذَكَرُ الدَّلِيلِ لِأَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ إِلَى نَفْسِهِ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ وَمِثَالٌ مَا فِيهِ الشَّكُّ مِثَالُ الْأَجَالِ فِي الْأَيْمَانِ كَمَا إِذَا حَلَفْتَ لَا يَكْلِمُ إِلَى رَجَبٍ فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبٍ فِيمَا قَبْلَهُ شَكًّا فَلَا يَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا وَفِي رَوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ أَيْ يَدْخُلُ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَ لِلتَّابِيدِ فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا وَتَسْتَعِي هَذِهِ غَايَةُ الْأَمْتِدَادِ لِأَنَّ الْغَايَةَ مَدَّتْ الْحُكْمَ إِلَى نَفْسِهَا وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنِ

## ترجمہ

اور کلمہ الی غایت کی انتہا کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کلمہ الی مسافت کی انتہا بیان کرنے کے واسطے آتا ہے۔ مسافت پر یہاں غایت کا اطلاق اسی طرح ہے جیسے جز کا اطلاق کل پر جیسا کہ علماء اصول کا قول ہے۔ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ کس جگہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور کس جگہ داخل نہیں ہوتی۔ چنانچہ فرمایا پس اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس مثال میں ”من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط“ اس دیوار سے اُس دیوار تک، تو دونوں غایتیں اقرار کے باب میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ حائط (دیوار) بذاتہ قائم ہے معنی تکلم سے پہلے موجود ہے۔ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہوں گی اور اپنے قول ”موجودۃ قبل التکلم“ حکم ہم نے ان مدلولوں سے احتراز کیا ہے جو دیون اور دشمن کے لئے مقرر کی جاتی ہیں جیسے بعث ہذا واجلث الثمن الی شہر“ میں نے اس کو فروخت کیا اور قیمت کی ادائیگی کی مدت ایک ماہ مقرر کیا، یا اجرت الی رمضان او الی الفد (میں نے رمضان تک کے لئے اجرت پر دیا یا کل آئندہ تک کیلئے دیا) اسی طرح کے دوسرے قول میں متعین ہوتے ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک اگرچہ ظاہراً قائم بذاتہ ہیں لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہیں۔ اور مصنف نے اپنے قول غیر مفتقرۃ فی وجودہ کے ذریعہ لیل سے احتراز کیا ہے کیونکہ لیل اپنے وجود میں نہار کی محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول سبحان الذی اسرئ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی) میں مسجد اقصیٰ کا دخول احادیث مشہورہ سے ہے، نص کے سبب سے نہیں ہے۔ اور اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں دلہ یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت کا ذکر اس کے مساو کو خارج کرنے کے لئے ہو گا اور غایت مغیا میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول و ایدیکم الی المرافق میں ہے۔ کیونکہ اس مثال میں مرافق غایت ہے اور قائم بنفسہ نہیں ہے اور صدر کلام ایدی ہے جو اس کو شامل ہے کیونکہ یہ ابط (بغل) تک شامل ہے۔ لہذا مرافق کا ذکر مساو کو خارج کرنے کے لئے ہو گا۔ لہذا غایت بنفسہ مغیا میں داخل ہوگی اس لئے امام زفرؒ کا قول باطل ہے کہ کوئی غایت مغیا کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ اور اس غایت کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے معنی یہ غایت غسل ہے اور اس کو ساقط کرنے کیلئے ہے یا یہ غایت (الی المرافق) غایت لفظ اسقاط ہے معنی غسل کو مرافق تک ساقط کرتے ہوئے پس غایت اسقاط سے خارج ہے (اور اسقاط سے جب خارج ہوئی تو غسل میں داخل ہو گئی) مگر یہ قاعدہ اس مثال ”قرأت ہذا الكتاب الی باب القیاس“ (میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا) سے ٹوٹ گیا۔ اس مثال میں باب القیاس قراوت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے عرف پر عمل کرتے ہوئے۔ (۲) معنی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو غایت کا ذکر اس لئے ہو گا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جائے۔ پس ایسی صورت میں غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسے لیل صوم میں داخل نہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ثم اتوا الصیام الی اللیل میں۔ یہ اس

مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ صوم لغت میں اسماک ساعۃ کا نام ہے پس لیل کا ذکر صوم کو لیل تک کیچنے کیلئے ہے۔ لہذا لیل صوم میں داخل نہ ہوگی۔ اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہے اس کی مثال قسموں میں اوقات ہیں جیسے کسی شخص نے قسم کھائی لایکلم الی رجب (وہ رجب تک کلام نہ کریگا) پس رجب کے اپنے ماقبل کے دخول میں شک ہے۔ لہذا امام صاحب کی ظاہری روایت کے مطابق رجب داخل نہ ہوگا اور صاحبین کا بھی یہی قول ہے اور حضرت حسن کی روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ رجب داخل ہے کیونکہ صدر کلام تابید کے لئے تھا لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی۔ اور اس غایت کو غایت الامتداد کہتے ہیں کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کیچ لیا ہے۔

## تشریح

**حرف الی کا بیان :-** حرف الی غایت کے معنی دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر غایت کے معنی انتہاء ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ کلمہ الی انتہاء کی انتہاء کیلئے آتا ہے اور انتہاء کی انتہاء کے کوئی معنی نہیں اس سوال کے جواب میں شارح نے کہا۔ غایت سے مراد یہاں پر مسافت ہے اور غایت پر مسافت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہی ہے جیسے جزر کا اطلاق کل پر ہوتا ہے اور مسافت کل ہے اور غایت اس مسافت کا آخری جزر ہے اور رجب غایت سے اس جگہ مسافت مراد ہے تو معنی ہوں گے کہ کلمہ الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرتا ہے۔

**قاعدہ کا :-** غایت اپنی مغیا میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہ ہوگی۔ اس کا ایک اصول شارح نے بیان کیلئے چنانچہ فرمایا کہ اس بارے میں چار اقوال ہیں۔

۱۔ الی کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا۔ (۲) الی کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہ ہوگا۔ (۳) اگر الی کا مابعد اپنے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا۔ ورنہ داخل نہ ہوگا۔ (۴) الی کے داخل ہونے نہ ہونے پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ الی کے مابعد کا داخل ہونا نہ ہونا کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔

مصنف نے اس آخری مذہب کی قدرے تفصیل کی ہے کہ اگر غایت بذاتہ قائم ہو معنی ماقبل کا جزر نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو معنی اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں کے دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے من ہذا ہذا الحائط الی ہذا الحائط (اس دیوار سے اُس دیوار تک) اس مثال میں دونوں دیواریں اس کے کلام سے خارج ہوں گی اس کے کلام میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ کلمہ الی از خود دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا لیکن اگر غایت مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں مغیا کے تابع ہو تو وہ غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل ہوگی۔ مگر اس جگہ غایت تو مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں تو داخل ہونے کی دلیل ثابت نہیں

ہوئی۔ اس لئے غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگا۔

شارح علیٰ رحمہ نے کہا: ہم نے وجود قبل التکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو دین اور ثمن کیلئے مقرر ہوتے ہیں جیسے بعثتؐ، ہذا و اجلت الثمن الی شہر (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کی قیمت ایک ماہ کی مقرر کی) اس مثال میں شہر اجل اور وقت ہے۔ دوسری مثال اجرۃ الی رمضان (میں نے اس کو رمضان تک کیلئے کرایہ پر لے لیا) اس مثال میں رمضان غایت ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک غایت موجودہ بنفسہ اگرچہ ہے اور مغیا کی محتاج نہیں ہے مگر ان کا وجود تکلم کے بعد ہوا ہے جبکہ مابعد کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ غایت قبل التکلم موجود ہو۔

اور غیر مفقورۃ فی وجود ہا کی قید اس لئے لگائی کہ رات اور مرفق کو خارج کر دیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہے اور مرفق اپنے وجود میں ایذی کی محتاج ہیں۔ رات دن کی اس لئے محتاج ہے کہ رات وہ زمانہ ہے کہ جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہے اس لئے رات اپنے وجود میں سورج کے غروب کی محتاج ہوئی اور غروب شمس نہار کا محتاج ہے۔ اسی طرح مرفق ید کا محتاج ہے کیونکہ مرفق بغیر ید کے نہیں پایا جاتا اس لئے مرفق بھی ید کا محتاج ہے

قولہ: واما دخول مسجد الاقصیٰ الی یہ عبارت ایک سوال مقدر کے جواب پر مشتمل ہے۔ باری تعالیٰ کا قول ہے: ﴿سُبْحَانَ الَّذِیْ رَسَدَ لَیْلَہٗ مِنْ التَّحْرِیْمِ﴾ (الحجۃ فی القضاۃ) اس مثال میں غایت مکان ہے اور بنفسہ قائم ہے اور قبل التکلم موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے۔ اس لئے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسجد اقصیٰ کو جو کہ غایت ہے مغیا کے تحت یعنی اسراء کے تحت داخل نہ ہونا چاہئے جب کہ اسراء کے حکم میں مسجد اقصیٰ داخل ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسراء کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے اور مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھی ہے ؟

جواب :- اس مثال میں مسجد اقصیٰ معنی غایت کا مغیا کے حکم میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ مذکورہ آیت سے۔ اگر داخل ہو تو یقیناً سوال پیدا ہو سکتا ہے لیکن جب حدیث سے ثابت ہے تو سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ صدر کلام غایت کو شامل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو پھر غایت کا ذکر غایت کے ماسوا کو خارج کر کے کیلئے آتا ہے اور خود غایت مغیا کے تحت داخل ہوگی۔ فاعسلوا وحوکم وایدیکم الی المرفق میں مرفق از خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ اپنے وجود میں ید کا محتاج ہے اور صدر کلام مرفق کو شامل ہے اس لئے کہ ید کا اطلاق بطن تک ہوتا ہے اس لئے یہ حکم مرفق کو شامل ہوگا اور اس جگہ غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

اس سلسلے میں شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متن میں جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے اس سے انا زفرہ کا قول کہ

کوئی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ خارج ہوتی ہے باطل ہو جائے گا اور یہ غایت جس کا اور پر ابھی تذکرہ ہوا اس غایت کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے اور الی المرافق غاسلو کے متعلق ہے اور غسل کے حکم میں داخل ہے۔ اور مرفق کے ماسو کو خارج کرنے کیلئے آئی ہے۔

ایک دیکم مسقطین الی المرافق الخ اور تم اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوؤ اس حال میں کہ تم ساقط کرنے والے ہو مرفق تک۔ اس صورت میں مرفق اسقاط کے حکم سے خارج اور غسل کے تحت داخل ہوں گے۔ قول: وینتقض هذا الخ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوتی ہے۔ اس مثال کا کیا جواب ہو گا مثلاً ایک شخص نے کہا قرأتے هذا الكتاب الی باب القیاس میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا۔ اس مثال میں باب القیاس قرأت سے خارج ہے۔ ماقبل کے حکم پر داخل نہیں ہے۔ حالانکہ اس مثال میں صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ اس شمولیت کا تقاضا یہ ہے غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

**جواب :-** اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔ اور اگر عدم دخول کی دوسری کوئی قوی دلیل موجود ہو تو اس کے باوجود کہ صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ مگر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ اس مثال میں اگرچہ صدر کلام غایت کو شامل ہے مگر عرف جو اس کی قوی دلیل ہے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت سے خارج ہو لہذا عرف کی دلیل کی بنا پر اس مثال میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

**(فائدہ ۸)** اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت میں شامل ہونے پر شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کا ذکر اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو غایت تک پہنچا دیا جائے۔ یعنی غایت کا ذکر حکم کو کھینچنے کیلئے کیا جاتا ہے اور خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی جن طرح (تمو) (صیام) (فی) (الذین میں صیام) کا حکم لیل تک لایا گیا مگر خود دلیل حکم صیام میں داخل نہیں ہے۔

دوسری مثال :- ایک شخص نے روزہ نہ رکھنے کی قسم کھائی اس کے بعد اس نے روزہ کی نیت کر لی اور تھوڑی دیر روزہ رکھا پھر اس کو توڑ دیا تو وہ شخص اپنی قسم میں حانت ہو جائیگا۔ کیونکہ مطلق امساک پایا گیا۔ اسی طرح اس آیت میں لیل کا ذکر اسلئے ہے کہ صوم کے حکم کو لیل تک پہنچایا جائے اور بتایا جائے کہ روزہ رات تک قائم رہے گا مگر چونکہ روزہ رات کو شامل نہیں ہے رات خود صوم میں داخل نہ ہوگی۔

شارح نے کہا، اگر صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے پر شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات ہیں جو قسم میں ذکر کئے جاتے ہیں جیسے کسی نے قسم کھائی (والله هو حکم الی رجب) اللہ کی قسم میں رجب تک کلام نہ کرونگا۔ اس قسم میں رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے اس لئے صدر کلام یعنی (والله لا اکلم) مطلق ہے جو تابید کا تقاضا نہیں کرتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ الی رجب کا کلام ماسو کے ساقط کرنے کے



لئے لایا گیا ہے اس لئے اس جگہ غایت معنی الی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے۔ حضرت امام صاحب نے فرمایا اس مثال میں الی رجب ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس قسم کا اطلاق ماہ رجب سے پہلے تک ہوگا یہی قول حضرات صاحبین کا بھی ہے۔

وَفِي اللَّفْظِ فِيهِ وَهَذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللَّغَةِ وَاتَّفَقَ اصْطِحَابُنَا فِي هَذَا الْقَدْرِ وَأَوَّلُكُمْ  
اِخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهِ وَاتِّبَاتِهِ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ أَيْ فِي كَوْنِ مَا بَعْدَهُ مُعَيَّراً لِمَا  
قَبْلَهُ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ أَوْ كَوْنِهِ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالُوا هُمَا سَوَاءٌ فِي أَنْتَ يَسْتَوْعِبُ  
جَمِيعَ مَا بَعْدَهُ فَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ عِنْدَ أَوْ فِي عِنْدٍ وَلَكُمْ يَنْوِيقِعُ فِي أَوَّلِ الْعِدَّةِ وَإِنْ  
نَوَى أَخْرَ النَّهَارِ يُصَدِّقُ فِيهِمَا دِيَانَةٌ لِقَضَاءٍ لَأَنْتَ خِلَافُ الظَّاهِرِ فَإِنَّ الْأَصْلَ  
فِيهِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْأَطْلَاقُ جَمِيعَ الْعِدَّةِ سَوَاءً كَانَ بِذِكْرٍ فِي أَوَّلِهَا أَوْ فِي وَسْطِهَا  
أَوْ فِي خَاتَمِهَا بَيْنَهُمَا فِيمَا إِذَا نَوَى أَخْرَ النَّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ عِنْدَ أَوْ لَكُمْ يَنْوِيقِعُ فِي  
أَوَّلِ النَّهَارِ وَإِنْ نَوَى أَخْرَ النَّهَارِ يُصَدِّقُ دِيَانَةٌ لِقَضَاءٍ وَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ  
فِي عِنْدٍ يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ إِنْ لَمْ يَنْوِ وَأِنْ نَوَى أَخْرَهُ يُصَدِّقُ دِيَانَةٌ وَقَضَاءٌ  
لِأَنْ ذَكَرَ فِي لَا يَقْتَضِي الِاسْتِيعَابَ عِنْدَهُ وَنَظِيرُ هَذَا لَا صَوْمَ مِنَ الدَّهْرِ وَفِي  
الدَّهْرِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي اسْتِيعَابَ الْعُمُرِ بخلاف الثاني۔

## ترجمہ

اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور لغت میں یہ اس کے اصلی معنی ہیں۔ اس حد تک ہمارے علماء احاف متفق ہیں۔ لیکن وہ طرف زبان میں اس کلمہ کو حذف کرنے اور قائم رکھنے کے باب میں مختلف ہیں معنی اس باب میں مختلف ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہے۔ زائد نہیں ہے یا یہ کہ اس کا مابعد ظرف ہے اور زائد ہے تو صاحبین نے فرمایا کہ اس کا حذف کرنا اور باقی رکھنا دونوں برابر ہیں معنی وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہے۔ پس اگر اس نے انت طالق غدا کہا یا فی عید کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو طلاق اول غدا (صبح سویرے) واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کی جائے گی قضاء نہیں کیوں کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ فی میں اصل یہ ہے کہ طلاق جمیع غدا کو گھیرے میں لیلے خواہ فی کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور امام ابو حنیفہؒ ان دونوں (حذف و اثبات) کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ طلاق دینے والا دن کے آخری حصہ کی نیت کرے۔ پس اگر شوہر نے انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی۔ اور طلاق اول نہار میں واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی نیت کی تو دیانۃ اس کی تصدیق

کی جائے گی قضاء نہیں۔ اور اگر انت طالق فی غد کہا تو طلاق اول منہار میں واقع ہوگی اگر نیت نہیں کی ہے۔ اور اگر آخر وقت کی نیت کی ہے تو دیانۃ وقضاء تصدیق کی جائے گی کیونکہ کلمہ فی کا ذکر کرنا استیجاب کا تقاضا امام صاحب کے نزدیک نہیں کرتا اور اس کی نظیر لا صومۃ الدھر (میں زمانے میں روزہ ضرور رکھوگا) اور لا صومۃ فی الدھر ہے کیونکہ اول مثال عمر کے استیجاب کا تقاضہ کرتی ہے بخلاف دوسری مثال کے۔

## تشریح

**حرف فی کا بیان :-** حرف و جارہ میں سے ایک حرف فی بھی ہے۔ احاد کے نزدیک یہ حرف ظرفیت کیلئے آتا ہے۔ اور لغت میں بھی اس کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ اور اگر اس حرف کو زمان کیلئے لایا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے یا ذکر کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔

اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے اس لئے کہ فی کا حذف کرنا تو سب کے نزدیک جائز ہے البتہ اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ فی کا حذف اور فی کا ذکر ان دونوں میں سے کون سا فی کے دخول کیلئے استیجاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون تقاضہ نہیں کرتا۔ یعنی کس صورت میں حرف فی کا بعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور کون سی صورت میں حرف فی زائد ہوگا اور کس صورت میں حرف فی کا بعد اپنے ماقبل کے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک فی کا ذکر اور اس کا حذف دونوں اس بارے میں مساوی ہیں کہ فی اپنے ماقبل کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے اور دونوں ہی صورتوں میں فی کا بعد ماقبل کیلئے معیار واقع ہوتا ہے اور فی کا بعد ماقبل سے زائد نہیں ہوتا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق غدا" یا اس نے کہا "انت طالق فی غد" اور یہ کہتے وقت شوہر نے کوئی نیت نہیں کی ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ رہے گی کیوں کہ جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو غد کے اول جزو میں کوئی مزاحم نہیں پایا جاتا اس لئے ترجیح بلا مرجح سے احتراز کرتے ہوئے اول غد میں وقوع طلاق کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے آخر دن کی نیت کی ہے تو دیانۃ اس کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے گا مگر قضا اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ دیانۃ نیت کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آخری دن اس کے کلام کا محتمل ہے۔ اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃ معتبر ہوتی ہے اور مفتی دیانۃ کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔

اور قضا نیت کے معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دن کے آخری حصہ کی نیت کرنا ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے فی کا کلام میں ذکر کیا جانا نہ کیا جانا دونوں صورتوں میں طلاق غد کے پورے اجزاء کو گھیر لے گا۔ اس لئے جب شوہر نے آخری دن کی نیت کی تو اس نے گویا دن کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی ہے اور بعض اجزاء کو خاص کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور ظاہر کے خلاف کی نیت قضا معتبر نہیں ہوتی۔ امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے انت طالق غدا کہا یعنی فی کا ذکر نہیں کیا اور کوئی نیت بھی

نہیں کی۔ تو مذکورہ دلیل کی بنا پر دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس کا کلام آخری سنہار کا احتمال تو رکھتا ہے اور ظاہر کے خلاف ہونی کی بنا پر قضا میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق فی غد کہا یعنی فی کوفظوں میں ذکر کیا ہے اور کوئی نیت نہیں کی تو کوئی مزاحم نہ ہونی کی بنا پر اول سنہار میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر اس نے فی کا ذکر کیا اور آخری سنہار کی نیت کی ہے تو قضا اس کی تصدیق کر لی جائے گی اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیجاب کا تقاضہ نہیں کرتا کیوں کہ اس صورت میں طرف طرف ہی رہتا ہے اور طرف کے کسی جز میں فعل کا وقوع کافی ہے۔ اس لئے آخری سنہار کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف کی نیت نہیں ہے لہذا اس کی نیت دیانۃً اور قضا دونوں میں معتبر مانی جائے گی۔

اول کی نظیر واللہ لا صومۃ دھرمۃ الشریک قسم کسی زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ دوسری مثال واللہ لا صومۃ فی دھرمۃ الشریک قسم میں زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ یہ پہلی مثال جس میں حرف فی محذوف ہے تقاضا کرتی ہے پوری عمر کے استیجاب کا۔ چنانچہ اس کو پوری زندگی روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں حرف فی مذکور ہے استیجاب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ بھی قسم کو پورا کرنے کیلئے کافی ہوگا۔

وَإِذَا أَضْمَيْتَ إِلَى مَكَانٍ بَأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَضُمُّ مَقِيدًا لِلطَّلَاقِ إِذَا الطَّلَاقُ يَقَعُ فِي الْأَمَّا كُنْ مَكَّةَ فَيُلْغَوُا ذِكْرُ الْمَكَانِ إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ أَوْ أَمَّا الْمَضْمُونُ بِأَنْ يَكُونَ فِي دُخُولِ مَكَّةَ فَيُضْمَرُ بِعَيْنِ الشَّرْطِ فَكَانَتْ مَا قِيلَ سَجَّحَ أَنْ دَخَلْتَ مَكَّةَ فَأَنْتَ فَتَطْلُقُ مَعَ الدَّخُولِ لَا بَعْدَ الدَّخُولِ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ يُؤْتَدُّ أَنَّكَ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكَ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَإِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ أَنْ نَكْحَتَكَ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ۔

## ترجمہ

اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو اس طور پر کہ کوئی اپنی بیوی سے کہے انت طالق فی مکہ (یعنی مکہ میں طلاق ہو) تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ مکان اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ طلاق کیلئے مقید ہو کیوں کہ طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں ہوتی ہے لہذا اس جگہ مکان کا ذکر نہ ہو گیا مگر جبکہ فعل مضمر ہو یعنی مصدر مثلاً مذکورہ مثال میں یہ مراد لیا جائے گی جو لک مکتہ (تیرے مکہ داخل ہونے میں) تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گویا اس صورت میں اس طرح کہا گیا ہے ان دخلت مکہ فانت طالق۔ تو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، داخل

ہونیکے بعد نہیں جس طرح حقیقی شرط میں دخول کے بعد مطلقہ ہوتی ہے۔ اس کی زائید اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق مع نکاح (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق ہو) تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ وہ اس سے نکاح کر لے۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق (تجھے طلاق ہے) اگر میں تجھ سے نکاح کر دوں تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔

**تشریح** طلاق اگر مکان کی جانب مضاف ہو۔۔۔ ما تن نے کہا کہ طلاق اگر مکان کی جانب منسوب کی جائے مثلاً کسی نے کہا "انت طالق فی مکہ" تو مکہ میں طلاق والی ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مذکورہ مثال میں مکہ طرف ہے اور شئی کی ظرفیت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول اپنے منظوف شئی ثانی یعنی طرف کے ساتھ خاص ہو اور مکہ کو طلاق کے لئے خاص کرنا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو جبکہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی کیوں کہ طلاق مکان اور زمان کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے مکہ کا ذکر اس مثال میں زائد اور لغو ہوگا اور صرف انت طالق باقی رہ جائے گا۔

ہاں اگر مکان سے قبل مصدر محذوف ہو اور فی مکہ سے مراد فی دخول مکہ ہو تو اس صورت میں حرف فی بمعنی شرط ہوگا چنانچہ متن میں فعل سے مصدر مراد لیا گیا ہے، نحوی اور اصطلاحی فعل مراد نہیں لیا گیا۔ اسوجہ سے کہ حرف فی مصدر پر تو داخل ہو جاتا ہے مگر نحوی فعل پر داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے فی کے بعد محذوف نہ ہونیوالا کلمہ فعل نہیں بلکہ مصدر ہوگا۔ اور جب مصدر محذوف مان لیا گیا تو گویا شوہر نے بیوی سے کہا "ان دخلت مکہ فانت طالق" (اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے۔ پس اس مثال میں کلمہ فی بمعنی شرط ہے لہذا عورت کے مکہ میں داخل ہونیکے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، دخول کے بعد واقع نہ ہوگی۔ جس طرح حقیقہ شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے

**حقیقہ شرط، معنی شرط کا فرق**۔۔۔ شارح نے فرمایا طلاق کو اگر حقیقت شرط پر معلق کیا جائے تو شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے کہا "ان دخلت مکہ فانت طالق" تو اگر مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق ہے۔ تو اس صورت میں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق فی دخول مکہ، تو طلاق والی ہے تیرے مکہ میں داخل ہونے کے وقت۔ یہ معنی شرط میں طلاق کے معلق ہونیکے مثال ہے لہذا دخول مکہ کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

حقیقت شرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی مثال اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا انت طالق مع نکاح (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس نے اس عورت سے نکاح کر بھی لیا کیونکہ نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اور چونکہ ابھی نکاح نہیں ہوا اس لئے وہ اجنبیہ ہے لہذا طلاق کا محل نہ ہونیکے وجہ سے طلاق اس پر واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر اس نے اجنبیہ

سے یہ کہا کہ انت طالق ان کتک (تو طلاق والی ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس نے طلاق کو حقیقت شرط کے پائے جانے پر معلق کیا ہے۔  
اور اگر انت طالق فی نکاح کتک اس نے کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی جس طرح مع نکاح کتک میں فی حقیقتہ برائے طرف حقیقتہ شرط ہوتا تو بعد نکاح اس پر طلاق واقع ہو جاتی جس طرح ان کتک فانت طالق میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ طرف شرط کے معنی میں ہوتا ضرور ہے مگر حقیقتہ شرط کیلئے نہیں ہوتا اور دونوں کے احکامات جدا گانہ ہیں۔

وَلَمَّا ذَكَرْنَا فِي الظُّرُوفِ أَوْ سَادَ بَقَرُ يَبِيهِ بَيَانُ بَاقِي أَسْمَاءِ الظُّرُوفِ الْمُضَافَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوفَ جَزْفَقَالَ وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ أَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَ هَذَا قَبْلَهَا فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ يَقَعُ ثَلَاثَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوعَةً أَوْ لَا -

## ترجمہ

اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اسی مناسبت کے پیش نظر ان اسماء ظروف کا بھی ذکر کر دیا ہے جو مضاف واقع ہوا کرتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں پس کلمہ مع مقارنت کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے ملانے اور قریب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے پس جب کسی نے انت طالق واحدہ مع واحدہ کہا یا معہا واحدہ کہا تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوں گی خواہ موطوعہ ہو یا غیر موطوعہ۔

**تشریح** اسمائے ظروف کا بیان :- ابھی ما تن نے بیان کیا ہے کہ کلمہ فی برائے ظرفیت آتا ہے اسی مناسبت سے باقی اسمائے ظروف کا بھی ذکر کیا ہے جو مضاف ہو کر استعمال کئے جاتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں۔

فرمایا: حروف معانی میں سے اسمائے ظروف بھی ہیں۔ ان پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا جاتا ہے۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمہ مع بھی ہے جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے مقارن کرتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق واحدہ مع واحدہ یا انت طالق واحدہ معہا واحدہ (تو ایک طلاق والی ہے ایک کے ساتھ) تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں بلا کسی ترتیب کے واقع ہو جائیں گی۔ عورت کے ساتھ دخول کیا ہو یا ابھی دخول نہ کیا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيمِ أَيْ لَكُونِ مَا قَبْلَهَا مَقْدَمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّأْخِيرِ أَيْ لَكُونِ مَا قَبْلَهَا مَوْخَرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلِ أَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ

يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلٍ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدٍ طَلَاقَانِ وَفِي كُلٍّ مَوْضِعٌ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلٍ طَلَاقٌ  
يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدٍ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلَى مَا قَالُوا وَإِذَا قِيلَتْ بِالْكِتَابَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا  
أَيُّ إِذَا قِيلَ كَلِمٌ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ  
أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوْ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَتْ  
بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ الْخَوِي صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقَانِ وَفِي الثَّانِي طَلَاقٌ وَاحِدٌ  
لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى فَتَقَعَانِ مَعًا فِي  
الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا بَعْدَهَا أُخْرَى فَتَقَعُ هَذِهِ فِي الْحَالِ وَ  
لَا يُعْلَمُ مَا سَبَقَتْهُ وَإِذَا لَمْ تَقْتِدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا أَيْ إِذَا لَمْ يَقْتِدْ كَلِمٌ مِنَ  
الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ  
وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِي طَلَاقَانِ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ  
أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْآخِرَى الْآتِيَّةِ فَتَقَعُ الْأَوَّلَى وَلَا يُعْلَمُ حَالُ  
الْآتِيَّةِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْآخِرَى الْمَاضِيَةِ  
فَتَقَعَانِ مَعًا هَذَا كُلُّهُ فِي الطَّلَاقِ وَأَمَّا فِي الْأَقْرَارِ فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ لَهَا عَلَى دَرَاهِمٍ وَاحِدَةٍ  
قَبْلَ دَرَاهِمٍ وَاحِدَةٍ وَفِي الصُّوَرِ الْآخِرِ يَلْزَمُ دَرَاهِمَانِ هَكَذَا قَالَ الْوَلَاءُ

## ترجمہ

اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مقابل اس چیز  
(مضات الیہ) سے پہلے ہو جس کی طرف یہ مضاف کیا گیا ہے۔ اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے وضع  
کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مقابل اس چیز (مضات الیہ) سے بعد میں ہے جس کی طرف یہ مضاف  
ہوا ہے۔ اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے۔ یہ ہر اس جگہ میں کہ جہاں لفظ قبل کہنے  
سے ایک طلاق ہوتی ہے اس جگہ بعد بعد کہنے سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور جس جگہ لفظ قبل میں دو طلاقیں  
واقع ہوتی ہیں وہاں لفظ بعد کہنے سے ایک طلاق ہوگی جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔ اور یہ الفاظ جب کنایہ سے مقید  
ہوں تو اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد میں سے ہر ایک جب کنایہ  
سے مقید کئے جائیں مثلاً شوھر کہے انت طالق واحده قبلها واحده و بعد با واحده تو قبلیت اور بعدیت  
معنی میں اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ اگرچہ ترکیب اسی کے اعتبار سے ماقبل ہی کی صفت کیوں  
نہ واقع ہوں۔ پس پہلی صورت (واحده قبلها واحده) میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت  
میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں کہ انت طالق واحده تو وہ ایک  
طلاق والی ہے کہ جس سے پہلی دوسری طلاق گزر چکی ہے پس فی الحال دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

اور دوسری صورت کے معنی یہ ہیں کہ تو اس ایک طلاق والی ہے کہ عنقریب اس کے بعد دوسری ایسی ہوگی جس میں طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور آئندہ جو آئے گی اس کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور جب قبل و بعد مقید نہیں ہوتے تو اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں۔ یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ سے مقید نہیں ہوتا بایں طور کہ شوہر کہے "انت طالق" واحد قبل واحد و بعد واحد تو اس صورت میں قبل اور بعد اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں۔ لہذا پہلی مثال انت طالق واحد قبل واحد میں ایک طلاق اور دوسری یعنی انت طالق واحد و بعد واحد میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں کہ انت طالق واحد تو وہ ایک طلاق والی ہے جو دوسری ایک طلاق کے پہلے ہے جو آئینوالی ہے۔ پس اول طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی طلاق کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور دوسری مثال کے معنی یہ ہیں انت طالق واحد التی کانت بعد الواحدة الاخری الماضیہ۔ پس دو طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ یہ پوری تفصیل قبل اور بعد کی مسئلہ طلاق میں ہے اور بہر حال مسئلہ اقرار میں پس اس کے قول لے علیٰ درهم واحد قبل درهم میں ایک درهم واجب ہوگا اور باقی دوسری صورت میں اس کے ذمہ دو درهم واجب ہوں گے۔ علمائے اسی طرح فرمایا ہے۔

## تشریح

قولہ و قبلہ للتقدیم الخ۔ اسمائے ظروف میں سے قبل اور بعد بھی ہیں ان میں لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ بتائے کہ قبل کا ماقبل اس کے مابعد سے مؤخر ہے اور طلاق کے مسئلے میں بعد کا حکم قبل کے برعکس ہے۔ اور جس جگہ قبل کے ذکر کرنے پر ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ اگر بعد کا لفظ ذکر کیا جائے تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور جہاں لفظ قبل کے ذکر کرنے پر دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اگر اس جگہ لفظ بعد ذکر کیا جائے تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ قولہ و اذا ثبتت بالکتاب الخ۔ اور لفظ قبل اور بعد کو جب ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ یعنی ان دونوں کا مضاف الیہ کوئی ضمیر واقع ہو تو یہ اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں مگر باعتبار معنی یہ اپنے مابعد کی صفت بن جاتے ہیں۔ جیسے ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا "انت طالق" واحد قبلہا واحد۔ یا یہ کہا "انت طالق" واحد و بعد واحد۔ تو اس صورت میں قبل اور بعد معنی کے لحاظ سے اپنے مابعد کی صفت ہوں گے اور قبل والی صورت میں دو طلاقیں اور بعد والی صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ترجمہ یہ ہے۔ تو ایک طلاق والی ہے اور اس سے پہلے ایک طلاق ہو چکی ہے۔

اس مثال میں ایک طلاق فی الحال واقع کی گئی اور قبلہا واحد تہیکر ایک طلاق اس سے پہلے ماضی میں واقع کی گئی اس لئے جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ زمانہ تکلم میں واقع ہو گئی۔ اور جو طلاق زمانہ ماضی میں دی گئی وہ بھی اسی کے ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی۔ اس طرح عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے "یقار طلاق فی الماضی یقار فی الحال۔ زمانہ ماضی میں طلاق کا واقع کرنا دراصل زمانہ حال میں واقع کرنا ہے۔ اس لئے زمانہ ماضی کی طلاق بھی حل والی طلاق

کے ساتھ واقع ہو جائے گی اور اس عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں ہو جائیں گی۔  
 دوسری صورت میں یعنی انت طالق واحدہ بعدہ واحدہ میں ایک طلاق زمانہ حال میں اور ایک طلاق  
 زمانہ حال کے بعد والے زمانے میں یعنی زمانہ استقبال میں واقع کی گئی ہے۔  
 پس انت طالق واحدہ کہہ کر جو طلاق زمانہ حال میں دی گئی ہے وہ تو فوراً واقع ہو جائے گی۔ مگر بعدہ  
 واحدہ کہہ کر جو زمانہ آنندہ میں طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی اس لئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے  
 لہذا اس پر عدت واجب نہیں ہے اس لئے وہ ایک طلاق واقع ہو جانے کے بعد دوسری طلاق کے لئے  
 محل باقی نہ رہی اس لئے بعد واحدہ سے جو دوسری طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی۔  
**ایک اعتراض** : مذکورہ قاعدہ پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ مثلاً کسی نے کہا جانی رجل وزید قبلہ میرے  
 پاس مروا یا اور اس سے پہلے زید آیا اس مثال میں قبل ضمیر کی طرف مضاف ہے اور ضمیر اس کا مضاف الیہ ہے  
 مگر اس کے باوجود قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت بن رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک  
 ایسا شخص آیا کہ جس سے پہلے زید آیا۔ جب کہ آپ کے قاعدہ کے مطابق لفظ قبل کو اپنے مابعد کی صفت واقع  
 ہونا چاہیے تھا ؟

**جواب** : یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ لفظ قبل کا مضاف الیہ واقع  
 نہ ہو۔ اور مذکورہ بالا مثال میں لفظ قبل کے بعد کوئی اسم ظاہر نہ ہو لہذا اس مثال کو اعتراض میں  
 پیش کرنا درست نہیں ہے۔

دوسری قاعدہ : مصنف نے فرمایا اگر یہ دونوں لفظ یعنی لفظ قبل اور لفظ بعد کسی ضمیر کی طرف مضاف نہ  
 ہوں تو دونوں اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوں گے۔ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا "انت طالق"  
 واحدہ قبل واحدہ۔ یا اس نے اس طرح کہا انت طالق واحدہ بعد واحدہ تو ان دونوں مثالوں میں قبل اور  
 بعد اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔ اور قبل والی صورت میں ایک طلاق اور بعد والی صورت میں دو طلاقیں  
 واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ قبل والی صورت میں مطلب یہ ہے کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک اور طلاق  
 بعد میں آنے والی ہے وہ اس سے پہلے ہے اس لئے انت طالق واحدہ سے تو ایک طلاق فوراً واقع ہو جائے  
 گی اور غیر مدخول بہا ہونی کی وجہ سے دوسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اس لئے دوسری طلاق بیکار ہو جائے گی۔  
 اور دوسری مثال میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گذری ہوئی  
 طلاق کے بعد واقع ہے یعنی ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے۔  
 اس مثال میں جو طلاق انت طالق واحدہ کے ذریعہ دی گئی وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور جو  
 طلاق ماضی کی جانب منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی فی الحال ہی اسی طلاق کے ساتھ ساتھ واقع ہوگی۔  
 اسی مذکورہ قاعدہ کے مطابق کہ ایقار طلاق فی الماضی ایقار فی الحال۔ لہذا بعد والی صورت میں دونوں



طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔  
**اس قاعدہ پر ایک اعتراض** :- جاءنی رجل قبل زید غلامہ۔ اس مثال میں قبل کا لفظ ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی جانب مضاف ہے۔ اس لئے قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس مثال میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت بن رہا ہے۔ نہ کہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہے۔  
**جواب** :- یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر مذکور نہ ہو جبکہ اس مثال میں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہ اسم ظاہر مذکور ہے۔ لہذا اس قاعدہ پر اس مثال سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ احکام صرف غیر مدخول بہا عورت کے حق میں ہیں۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ بالا صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ دونوں لفظ معنی ماقبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی جانب مضاف ہوں، یا اسم ضمیر کی جانب مضاف ہوں۔  
 اور اگر طلاق کے علاوہ اقرار کے موقع پر ان دونوں الفاظ کا استعمال کیا جائے تو اس کے احکام طلاق کے احکام کے علاوہ ہیں، معینہ ایک حکم نہیں ہے۔ جیسے کسی نے اقرار کیا اور کہا، علیٰ درہم بعدہ درہم۔ اس لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کر نیوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ مراد لیا جائیگا کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس کے بعد ایک درہم ہے جو مجھ پر واجب ہے۔ جبکہ مسئلہ طلاق میں بعد والی صورت میں اگر بعد کو ضمیر کی جانب مضاف کیا جائے تو عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر اقرار کر نیوالا کہے، علیٰ درہم قبلہ درہم۔ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس سے پہلے ایک درہم ہے، یا علیٰ درہم بعد درہم کہے۔ ان دونوں صورتوں میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

اور اگر اقرار کر نیوالے نے کہا، علیٰ درہم واحد قبل درہم۔ تو اس صورت میں صرف ایک درہم اس پر واجب ہوگا۔ دلیل اس کی یہ بیان فرمائی ہے کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ میرے اوپر اس کا ایک درہم واجب ہے ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا۔ لہذا جس درہم کا اس نے اقرار پہلے کیا ہے وہ واجب ہو گیا۔ اور جس درہم کے وجوب کا آئندہ کیلئے ذکر کیا ہے وہ چونکہ معلوم نہیں ہے اس لئے وہ درہم فی الحال اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا مگر صاحب توضیح و تلویح کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے جس طرح باقی تین صورتوں میں اس کے ذمہ دو درہم واجب ہو گئے ہیں۔ اور اس کے اقرار، علیٰ درہم واحد قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے۔ فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ یہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہو نیوالے درہم سے پہلے۔ گویا صورت حال یہ ہے کہ اس نے

آگے پیچھے تقدیم و تاخیر سے دو درہموں کے وجوب کافی الحال اقرار کیا ہے لہذا اس پر دوسری درہم واجب ہونگے نہ کہ ایک درہم۔ لہذا اس صورت میں بھی دوسری درہم واجب ہوں گے۔  
**اقرار اور طلاق کے مابین فرق :-** مذکورہ صورت غیر مدخول بہا عورت کے لئے فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واجب ہوتی ہیں۔ ان میں صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری طلاق کے واقع ہونے سے پہلے وہ بائنہ ہو جاتی ہے اور محل طلاق کا باقی نہیں رہتی۔ اس لئے دوسری طلاق لغو ہو جاتی ہے اور دین واجب کرنے کیلئے محل چونکہ باقی رہتا ہے۔ اس ایک درہم واجب کرنے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے کیوں کہ اقرار کرنے والا اور اس کا اقرار باقی ہے۔

وَعِنْدَ الْحَضْرَةِ فَإِذَا قَالَ لَغَيْرِهِ لَكَ عِنْدِي الْفَتْ دَرَاهِمٌ كَأَن وَدَّيْعَتًا لِأَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُونَ الزُّوْمِ لِأَنَّ عِنْدَكَ يَكُونُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَقَيَّنُّ هُوَ قُرْبُ الْأَمَانَةِ دُونَ الدَّيْنِ لِأَنَّ مَا مُحْتَمَلٌ وَلِهَذَا إِذَا وَصَلَ بِهِ لَفْظُ الدَّيْنِ بِأَن يَقُولَ لَكَ عِنْدِي الْفَتْ دَرَاهِمٌ يَكُونُ دَيْنًا۔

## ترجمہ

اور لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے لک عندی الف درہم (تمہارا میرے پاس ہزار درہم ہے) تو اس کا کہنا ودیعت کا اقرار ہوگا کیونکہ کسی شے کی موجودگی اس کی حفاظت کی نشاندہی کرتی ہے، اس کے لزوم کی نہیں۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قریب کیلئے آتا ہے۔ اور یقینی قرب وہ امانت کا قرب شمار ہوتا ہے نہ کہ فرض کا کیونکہ فرض تو محتمل ہے۔ اسی لئے جب اقرار کرنا والے نے لفظ دین اس کے ساتھ ملا دیا یا اس طور کہ کہے لک عندی الف دینا تو دین شمار ہوگا۔

## تشریح

عند کا بیان :- اسماء ظروف میں سے ایک اسم لفظ عند بھی ہے۔ یہ لفظ موجودگی کے بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ خواہ موجودگی حقیقہ ہو جیسے زید عند عمر۔ یا موجودگی محکم ہو جیسے عندی مال (میرے پاس مال ہے) یہ اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جب مال اس کی جیب میں موجود نہ ہو بلکہ مال اس کے گھر میں رکھا ہوا ہو۔ بہر حال لفظ عند موجودگی کو بیان کرتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا لک عندی الف درہم (تمہارے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں) تو یہ کلام ودیعت پر محمول کیا جائے گا، دین پر محمول نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ عند اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس موجود ہیں، لازم ہوتے پر دلالت نہیں کرتا۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قرب کو

بیان کرتا ہے۔ اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں ہوتا، دین کا قرب صرف احتمال کے درجہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا قرب ہونا یقینی ہے یعنی امانت کا قرب کلام کو اسی پر حمل کیا جائیگا اس کے علاوہ پر محمول نہ کیا جائیگا اور چونکہ لفظ قرب دین کا بھی احتمال بعید رکھتا ہے اس لئے اگر یوں کہا جائے ”عذری العسر درہم دیناً“ (میرے پاس ایک ہزار درہم قرض کے ہیں، تو یہ کلام قرض پر محمول ہوگا اور لفظ دین کو اس احتمال کی تفسیر قرار دیں گے

وَعِبْرَةُ سِتْعَمَلُ صِفَةً لِلنَّكَرَةِ وَ سِتْعَمَلُ اسْتِثْنَاءٌ لَكِنْ اِلِسْتِعْمَالِ الْاَوَّلِ اَصْلٌ فِيهِ وَالثَّانِي تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِي الطَّرُوفِ تَغْلِيْبًا لِقَوْلِهِ لَمْ، عَلَيَّ دَرَاهِمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهُ دَرَاهِمٌ لَا تَمَّا بِمَعْنَى صِفَةٍ لِلدَّرَاهِمِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَمْ عَلَيَّ الدَّرَاهِمُ الَّذِي مَغَايِرُ لِدَانِقٍ فَلَا يَسْتَشْنِي مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُهُ دَرَاهِمٌ تَامٌ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ كَانَ اسْتِثْنَاءٌ فَيَلْزَمُهُ دَرَاهِمٌ اِلَا دَانِقًا وَهُوَ مَقْدَارُ سُدُسِ الدَّرَاهِمِ وَ سَوِيٌّ مِثْلُ غَيْرِهِ فِي كَوْنِهِ صِفَةً وَ اسْتِثْنَاءٌ وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ اَعْرَابُ تَقْدِيرًا يَحَالُ عَلَى النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيَ لَا يَصْدَقُ فِي صَوْرَةِ التَّخْفِيفِ۔

## ترجمہ

اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن لفظ غیر میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے۔ لہذا یہ بھی تغلیب کے طور پر ظن میں داخل ہو گیا جیسے کہنے والے کا قول لَمْ عَلَيَّ دَرَاهِمٌ غَيْرُ دَانِقٍ (غیر کو رفع پڑھنے کی صورت میں) اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ لفظ غیر اس وقت درہم کی صفت ہے تو معنی یہ ہو گئے کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایسا درہم ہے جو دانیق کے علاوہ ہے (دانیق ایک سکہ ہے جو درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے) پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہوئی لہذا درہم تَام واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے لفظ غیر کو نصب دیکر پڑھا تو وہ استثناء ہوگا اور ایک دانیق چھوڑ کر ایک درہم اس پر لازم ہوگا اور دانیق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ اور لفظ سوئی لفظ غیر کی طرح ہے یعنی لفظ سوئی بھی صفت و استثناء ہونے میں غیر کی طرح ہے ورنہ درحقیقت وہ طرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے لہذا اس کو نیت کے حوالہ کیا جائے گا اور شاید قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

## تشریح

لفظ غیر کا بیان :- یہ لفظ گواہا طرفت میں سے نہیں ہے مگر تغلیباً اسکو یہاں ذکر کیا گیا ہے۔  
لفظ غیر کے استعمال :- یہ لفظ کسی نکرہ کی صفت بھی واقع ہو جاتا ہے اور کبھی استثناء کے لئے بھی۔ مگر ان دونوں میں اول استعمال اس کا اصل ہے اور دوسرا استعمال اصل نہیں ہے۔

صفت ہو کر استعمال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ اسم صفتی ہے کیونکہ کلمہ غیر بمعنی مفعول ہے اور مفعول ذات مع تغیر کا نام ہے بمعنی غیر ذات مع التغییر پر اس کی دلالت ہے اس لئے یہ غیر اسم صفتی ہو گا لہذا اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہے۔

لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں؟ :- اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ غیر خود تو نکرہ ہے، اور اگر یہ معرفہ کی جانب مضاف ہو جائے تو بھی نکرہ ہی رہتا ہے، معرفہ نہیں ہوتا اس لئے جب یہ نکرہ ہے تو نکرہ ہی کی صفت واقع ہو گا۔

لفظ غیر استثناء کے لئے :- اس وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ حرف الّا کے مشابہ ہے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ان کا بعد ماقبل کا غیر ہو کر تا ہے اسی مشابہت کی بنا پر لفظ غیر کو استثناء کیلئے استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے کسی نے کہا، علی درہم غیر دانیق۔ اور اگر اس نے غیر کو رفع پڑھا تو اقرار کرنے والے پر ایک درہم پورا واجب ہو گا۔ اس لئے کہ رفع کی صورت میں غیر دانیق کی صفت واقع ہے۔

اور اگر اقرار کر نیوالے نے لفظ غیر کو نصب پڑھا تو لفظ غیر استثناء کے معنی دے گا اور مطلب یہ ہو گا کہ مجھ پر ایک دانیق کم ایک درہم واجب ہے اس لئے اقرار کر نیوالے پر ایک دانیق کم ایک درہم واجب ہو گا۔ دانیق میں نون کو فتح اور کسرہ دونوں درست ہیں۔ اور درہم کے چٹوئیں حصہ کو دانیق کہا جاتا ہے۔

لفظ سوئی :- یہ لفظ بھی نکرہ کی صفت بنتا ہے اور استثناء کے معنی دیتا ہے۔ یہ لفظ در حقیقت ظرت ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ضربت خالد اسوی حامد یعنی مکان حامد میں نے حامد کی جگہ خالد کو مارا۔ اور چونکہ سوئی کا اعراب مخذوف ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر موقوف مانا جاتا ہے۔ اگر نیت رفع کے ساتھ پڑھنے کی ہے تو بطور صفت کے استعمال ہو گا اور اقرار کر نیوالے پر پورا درہم واجب ہو گا اور اگر اس کو نصب کی نیت سے پڑھا تو یہ استثناء کے معنی دیگا اور اس پر ایک دانیق کم ایک درہم واجب ہو گا۔

شارح نے فرمایا کہ ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کرے کہ اس نے اپنے مفاد کی وجہ سے استثناء کا ارادہ کیا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلُ فِيهَا لَا نَهَاءٌ لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا لِهَذَا الْمَعْنَى وَغَيْرُهَا  
تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ أُخَرُ وَلِهَذَا غَلِبَ إِنْ فَسَتْهُ الْكُلُّ بِحُرُوفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ  
بَعْضُهَا اسْمًا وَانْتَبَاهُ تَدْخُلُ عَلَى أَمْرِ مَعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الوجودِ وَلَيْسَ بِكَائِنٍ لَا مَحَالَةَ  
فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيمَا لَمْ يَكُنْ عَلَى خَطَرِ الوجودِ بَلْ مَحَالًا إِلَّا بِضَرْبٍ مِنَ التَّوْبِيلِ لِأَنَّهُ مَحَلٌّ  
لَوْ لَا يُسْتَعْمَلُ عَلَى أَمْرِ كَائِنٍ لَا مَحَالَةَ إِلَّا بِالتَّوْبِيلِ لِأَنَّهُ مَحَلٌّ إِذَا قَالُوا قَالَ إِنْ لَمْ  
أُطْلَقْ فَإِنَّهُ طَائِلٌ لَمْ يُطْلَقْ حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا لِأَنَّ هَذَا الشَّرْطَ لَا يَعْلَمُ قَطْعًا إِلَّا

حِينَ مَوْتِ أَحَدِهِمَا فَإِنَّ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمَكِّنُ فِي كُلِّ حَالٍ أَنْ يَطْلُقَهَا فَإِذَا  
لَمْ يَطْلُقْ وَشَاءَتْ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتَحْرُمُ عَنِ الْمِيرَاثِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ  
مَدْخُولٍ بِهَا بَخْلَافٍ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا لِأَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِثِ تَرِثُ بَعْدَ  
الدَّخُولِ وَكَذَا إِذَا شَاءَتْ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِأَنَّ تَحْقِيقَ الشَّرْطِ حَرَجٌ -

## ترجمہ

اور انہیں حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ اور حرف ان میں اصل ہے  
کیونکہ لفظ ان صرف انہیں معانی کیلئے مستعمل ہے مگر دوسرے حروف دیگر معانی کیلئے  
بھی استعمال کر لئے جاتے ہیں۔ اس لئے غالب ہے کہ ان سب کا نام حروف شرط رکھا گیا اگرچہ بعض ان  
میں سے اسم بھی ہیں اور حرف ان شئی معدوم پر وجود کے اندیشہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور وہ یقینی  
طور پر موجود نہیں ہوتی لہذا یہ حرف ان اس جگہ مستقل نہ ہوگا جو وجود کے اندیشہ میں نہ ہو بلکہ امر حال ہو  
البتہ کسی تاویل سے استعمال ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مقام دراصل کلمہ لو کا ہے اور نیز ان ایسے امر بھی داخل  
نہیں ہوتا جو یقینی طور پر ہونی والا ہو البتہ کسی تاویل سے اس کا استعمال ہو سکتا ہے کیوں کہ یہ اذا کا محل ہے۔  
چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے تو عورت کو  
طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ دونوں میں سے کوئی انتقال کر جائے کیونکہ یہ شرط یقینی طور پر اس وقت  
تک معلوم نہ ہوگی جب تک دو میں سے ایک نہ جائے اس لئے کہ موت سے پہلے ہر وقت میں ممکن ہے کہ وہ  
طلاق واقع کر دے پس جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت قریب ہو گئی تو عورت مطلقہ ہو جائے  
گی اور میراث سے محروم ہو جائے گی اگر غیر دخول بہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ عورت مدخول بہا ہو  
کیونکہ امراة الفارث دخول کے بعد وارث ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب عورت مرنے کے قریب ہو جائے گی تو البتہ  
مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ یقین سے اب معلوم ہو گیا کہ شرط متحقق ہو گئی۔

## تشریح

**حروف شرط کا بیان :-** مان نے فرمایا کہ حرف و معانی میں سے حروف شرط  
بھی ہیں۔ ان حروف میں حرف ان اصل ہے کیونکہ یہ شرط کے معنی کے ساتھ مخصوص  
ہے اور اسی معنی میں استعمال بھی کیا جاتا ہے دوسرے کسی معنی میں حرف ان کا استعمال  
نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ دوسرے حروف شرط کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ شرط کے علاوہ دوسرے  
معانی بھی دیتے ہیں۔

ان حرف شرط ہے اور حرف ہے۔ اس دوسرے حروف شرط کو بھی تغلیباً حرف کہہ دیا جاتا ہے۔ گوان  
حروف شرط میں سے بعض جیسے اذا یہ اسم ہے  
سوال :- آپ کا یہ قول کہ ان حرف شرط کے معنی دیتا ہے دوسرے کوئی معنی نہیں دیتا جبکہ ان کلمہ

نافیہ بھی ہے۔ یہ نفی کے معنی دیتا ہے۔

جواب ہے۔۔ اس نام کے دو حرف ہیں۔ اول ان حرف شرط، دوسرا ان نافیہ۔ جو ان حرف شرط ہے وہ صرف شرط ہی کے معنی دیتا ہے دوسرے کوئی معنی نہیں دیتا۔

جواب ہے۔۔ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ان کو حرف شرط میں اصل کا درجہ اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ یہ صرف حرف شرط کے معنی دیتا ہے۔ دوسرے کوئی معنی نہیں دیتا۔ اس میں ظرفیت وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے جس طرح دوسرے حروف میں مثلاً متی اور اذا ان میں شرط کے ساتھ ظرف ہونیکا بھی اعتبار کر لیا جاتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ حرف ان ایسے معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کے وجود کا احتمال ہو اور وہ وجود و عدم کے درمیان متردد ہو۔ اس لئے ان کا داخل کرنا ایسے امر پر جس کا وجود یقینی ہو یا جس کا وجود محال ہو درست نہیں ہے بجز اس کے کہ اس کی تاویل کر کے محال ہونے سے نکال کر محتمل کے درجہ میں لے آیا جائے۔ محال اور متمنع پر حرف ان اس وجہ سے داخل نہیں ہوتا کیوں کہ جس کا وجود متحقق ہو وہ تو اذا کا محل ہے یعنی اس جگہ حرف اذا داخل ہوتا ہے۔ مثلاً ان لم اطلقک فانت طالق اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے۔ شوہر نے عورت کو طلاق دینے کو طلاق نہ دینے پر معلق کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر طلاق اس وقت واقع ہوگی جب شوہر اور بیوی میں سے کسی ایک کے مرنے کا وقت آجائے گا اس لئے کہ طلاق نہ دینے کی شرط یقینی طور پر اسی وقت پائی جائے گی۔ جب ان میں سے کسی کے مرنے کا وقت قریب آجائے گا کیونکہ اس سے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان پایا جاتا ہے اس لئے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور جب شوہر نے پوری زندگی طلاق نہیں دی اور اس کی موت کا وقت آگیا اور صرف انت طالق کہنے کا وقت باقی ہے تو اب شرط پائی گئی۔ یعنی طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی۔ اور جب شرط پائی گئی تو وہ طلاق جو شرط پر معلق تھی وہ اب اس وقت میں واقع ہو جائے گی۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو میراث سے محروم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ عدت والی ہوتی یا عدت میں ہوتی تو مطلقہ بیوی کی میراث پلنے کا حق حاصل ہوتا۔ اور یہ چونکہ عدت میں نہیں ہے اس لئے وراثت سے محروم ہو جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اسی طرح اگر عورت کے مرنیکا وقت قریب آگیا اور جان بچکنے کے وقت انت طالق کہنے کی گنجائش باقی نہ رہی تو چونکہ طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی اس لئے اس موت پر مرتے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَإِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصَلَّحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجْزِي بِهَا مَرَّةً وَلَا يَجْزِي بِهَا  
 أُخْرَى يَكُنْ أَهْمًا مُشْتَرَكَةً بَيْنِ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْلَمُ تَامَرَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمَجَازَةِ  
 مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مَسَبَّبًا وَمِنْ جِزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَ هَا وَدُخُولِ الْفَاءِ فِي  
 جُزَائِهَا وَتَامَرَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظَّرْفِ مِنْ غَيْرِ جِزْمٍ وَدُخُولِ فَاءٍ فِيهَا  
 بَعْدَ هَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَ هَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى نَمِطِ الشَّرْطِ وَالْجُزْأِ مِثَالُ الْأَوَّلِ  
 شَعْرٌ وَاسْتَعْنِ مَا غَنَكَ رَبُّكَ بِالْعَيْنِ وَإِذَا أَصْبَحْتَ خَصًّا صَدَةً فَتَعْمَلُ  
 وَمِثَالُ الثَّانِي شَعْرٌ وَإِذَا تَكُونُ كَرِهِيئًا أَدْعَى لَهَا وَإِذَا يُجَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبٌ  
 وَإِذَا جُوزِي بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَمَا أَنَّهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ وَهِيَ قَوْلُ ابْنِ حَنِيفَةَ لَا تَشَاءُ  
 لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عَمُومٌ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعَيَّنَ عِنْدَ ارَادَةِ  
 أَحَدِ الْمَعْنِيَيْنِ بَطْلَانُ الْأُخْرَى وَهِيَ سَرَّةٌ

## ترجمہ

اور کلمہ اذا انما کہونہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کیلئے بیک وقت صلاحیت رکھتا ہے  
 چنانچہ اس کے ذریعہ بھی کبھی جزاء کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی کیا جاتا۔ مطلب یہ ہے  
 کہ کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مشترک ہے پس کبھی کلمات مجازات (شرط) کے بطور استعمال  
 کیا جاتا ہے۔ اول جز کو سبب اور ثانی جز کو مسبب کر دیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل مضارع کو جزم کر کے  
 اس کی جزا میں فاء داخل کر دیا جاتا ہے۔ اور کبھی کلمات ظروف کی طرح استعمال ہوتا ہے بغیر جزم کے اور بغیر دخول  
 فاء کے۔ یعنی اس کے بعد فعل مضارع پر جزم نہ آئے گا اور نہ جزا میں فاء داخل ہوگی اگرچہ شرط و جزا کے طرز  
 پر دیکھے اس کے بعد مذکور ہوں۔ مثال اول (یعنی جب اذا شرط کیلئے ہو) شعر کا ترجمہ یہ ہے۔  
 اے مخاطب تفتاہت اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر جب تک تیرا رب تجھے مال کے ذریعہ مالدار بنائے  
 رکھے۔ اور جب فقر و فاقہ کی مصیبت آ پڑے تو صبر سے کام لے۔

(دوسرے شعر کے معنی یہ ہوں گے) یعنی جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہو۔  
 جب کوئی مشکل اور سختی پیش آتی ہے تو مجھے بلایا جاتا ہے، اور جب عمدہ کھانا پکایا جاتا ہے تو جذب کو بلایا جاتا ہے۔  
 اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزا لائی جائے تو اس وقت اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں۔ گویا کلمہ  
 اذا حرف شرط ہے۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ اس وجہ سے کہ اذا شرط و ظرف دونوں میں مشترک ہے۔  
 اور قاعدہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہذا دعوٰی میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے وقت دوسرے  
 معنی کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

## تشریح

**کلمہ اذا کا بیان** : حروف شرط میں سے ایک شرط کا حرف اذا بھی ہے۔ اس کے متعلق کوفہ اور بصرہ کے نحویوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کوئی کہتے ہیں کلمہ اذا شرط اور ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ کبھی شرط اور کبھی ظرف مان کر کیا جاتا ہے۔

**کلمہ اذا کے تین استعمال** : جس جملے میں کلمہ اذا داخل ہوتا ہے اس کا اول جز سبب اور دوسرا جز مسبب ہوتا ہے۔

اذا کے بعد اگر فعل مضارع ہو تو وہ مجزوم ہوتا ہے۔

اذا کی جزا پر ناء داخل ہوگا۔ یہ تینوں استعمال اس صورت میں ہیں جبکہ اذا برائے شرط استعمال کیا گیا ہو۔ لیکن اگر شرط کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مثلاً ظرف کیلئے یا وقت کے معنی دینے کیلئے اس کو استعمال کیا گیا ہے تو مذکورہ تینوں باتیں نہ ہوں گی۔

شعر واذا تصببت خصاصة فتعمل۔ اور جب تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو تو تحمل سے کام لے۔

اس مصرعہ میں اذا بمعنی ان ہے۔ اور شرط کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اور جب کلمہ اذا بمعنی وقت ہو تو اس کی مثال واذا تلکون صریحۃ ادعی لہا واذا یحاس الحیس یدعی جندب : جب کوئی مصیبت کا وقت آجاتا ہے تو اس وقت میں بلا یا جاتا ہوں۔ اور جب حلوے مانڈے کی ہوتی ہے تو جذب کو بلا یا جاتا ہے۔

اس شعر میں تلکون، ادعی اور یحاس فعل ہیں اور مجزوم نہیں ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا یہاں اذا شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ ظرف کیلئے ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ جب اذا کو بول کر شرط کے معنی مراد لئے جائیں تو وہ وقت کے معنی میں دلالت نہ مطابقت کریگا اور نہ ہی تضمن دلالت کریگا۔ یہی امام صاحب کی رائے ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ کلمہ اذا جب شرط اور ظرف دونوں معانی کیلئے مشترک ہے اور عموم مشترک درست نہیں ہے۔ اس لئے جب لفظ کے درمعانی میں سے کوئی ایک معنی مراد لئے جائیں گے تو دوسرے معنی از خود ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ الْحَا۟ةِ الْبَصْرِ۟ هُوَ الْوَقْتُ حَقِیْقَةً فَقَطْ وَقَدْ تَسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَیْرِ سِقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلٰی سَبِيلِ الْمَجَازِ مِثْلَ مَتَّ۟ فَاِنَّهَا الْوَقْتُ لَا یَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ وَاِذَا كَمْ یُسْقُطُ ذٰلِكَ عَنْ مَتَّ۟ مَعَ لَزُومِ الْمَجَازِ لَا لَهَا فِیْ غَیْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْہَامِ فَلَا وَلٰی اَنْ لَا یَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ اِذَا مَعَ عَدَمِ لَزُومِ الْمَجَازِ لَا لَهَا وَهَوَ قَوْلُهُمَا اٰی اَبٰی یُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَّلٰكِنْ یُرَدُّ عَلَیْہَا اَنْ اِذَا كَمْ یُسْقُطُ الْوَقْتُ عَنْهَا یَلْزَمُ الْجَمْعُ بَیْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالجَوَابُ اَنَّهَا كَمْ تَسْتَعْمَلُ اِلَّا فِی الْوَقْتِ الَّذِیْ هُوَ مَعْنٰی حَقِیْقَةٍ لَهَا وَالشَّرْطُ اِنْ مَالِزَمَ



تَضَمُّنًا مِنْ غَيْرِ ارَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ -

## ترجمہ

اور خجاء بصرفہ کے نزدیک کلمہ اذا حقیقۃ صرف وقت کیلئے موضوع ہے۔ کبھی کلمہ حتی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر اس کا استعمال شرط کیلئے بھی ہو جاتا ہے۔ مگر یہ استعمال بطور مجاز ہوتا ہے۔ چنانچہ کلمہ حتی وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے اس سے وقت کے معنی کسی وقت ساقط نہیں ہوتے اور جب یہ معنی حتی سے ساقط نہیں ہوئے باوجودیکہ مجازات معنی شرط اس کے لئے لازم ہے جب کہ استفہام کے مقام میں نہ ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ کلمہ اذا سے بھی وقت کے معنی ساقط نہ ہوں جبکہ کلمہ اذا کیلئے مجازات (شرط) لازم بھی نہیں ہے۔ یہ صاحبین کا قول ہے معنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا۔ لیکن ان دونوں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وقت کے معنی اذا سے ساقط نہ ہوں گے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اذا صرف وقت ہی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمناً بالا ارادہ کے لازم آجاتے ہیں جیسے وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے الذی یا یعنی فلا درہم (وہ شخص جو میرے پاس آئے گا اس کیلئے درہم ہے)

## تشریح

کلمہ اذا کے معنی بصورتوں کے نزدیک :- علماء بصرفہ نے کہا ہے کہ کلمہ اذا صرف وقت کے معنی میں آتا ہے اور کبھی متی کی طرح اس سے وقت کے معنی کے بجائے شرط کے معنی لئے جاتے ہیں مگر وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اور شرط کے معنی اس کے مجازی ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ متی برائے وقت وضع کیا گیا ہے اور وقت کے معنی اس سے کبھی ساقط نہیں ہوتے، خبر میں اس کو استعمال کیا جائے یا استفہام میں۔ لہذا جب استفہام کے ماسوا میں کلمہ متی سے شرط کے معنی لازم ہونیکے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی کس طرح ساقط ہو سکتے ہیں۔ حاصل یہ کہ اذا بطور مجاز شرط کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے۔ حضرات صاحبین کا یہی مذہب ہے۔

**اعتراض :-** کلمہ اذا کو جب مجازاً شرط کے معنی میں استعمال کر لیا گیا اور اس سے وقت کے معنی جو کہ اس کے حقیقی معنی ہیں ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

**جواب :-** اس کا جواب یہ ہے کہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت استعمال ہوتا ہے اور شرط کے معنی ضمناً لازم آجاتے ہیں جن کا ارادہ بھی نہیں کیا جاتا۔ اور حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب ارادۃ ایسا کیا جائے اور اگر از خود جمع ہو جائیں تو یہ ناجائز نہیں ہے۔

یہاں پر بھی دونوں معنی کا اجتماع غیر ارادی ہے اس لئے ناجائز نہ ہو گا جیسے وہ مبتدا جس میں شرط کے معنی بھی پائے جاتے ہوں جیسے الذی یا تینی فلہ و رہم۔ تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا اس کی حقیقت اور اصل ہے۔ اور شرط و جزا کا پایا جانا مجازا ہے۔ اور اس مثال میں یہ دونوں صادق آتے ہیں مگر شرط و جزا کا اس میں ارادہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِذَا لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ لَا يَفْعُ الطَّلَاقُ عِنْدَكَ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا لَا نَفْسٌ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ حَرْبِ الشَّرِّ طَوَّ سَقَطَ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَحَّ كَأَنَّهُ قَالَ إِنْ لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَفِيهِ لَا يَفْعُ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا وَقَالَ يَفْعُ كَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتَى لَمْ أَطْلُقْ لَا نَفْسٌ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَحَّ الْمَعْنَى فِي مَوَاقِفٍ لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَجَدَ زَمَانَ لَمْ يَطْلُقْهَا فِيهِ فَيَقْعُ فِي الْحَالِ كَمَا فِي مَتَى وَالْدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتَ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ كَمَا فِي شِئْتَ وَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ تَعْلُقَ الطَّلَاقِ بِالْمَشِئَةِ فَوْقَ الشَّكِّ فِي النِّقَاطِ فَلَا يَنْقَطِعُ وَفِي مَا خَصَّ فِيهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَفْعُ بِالشَّكِّ وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَمَّا إِذَا نَوَى الْوَقْتَ أَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى وَإِذَا مَا مِثْلُ إِذَا لَكِنَّهُ لَمْ يَنْفَعِ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَازَاةِ بِالْإِنْفَاقِ۔

## ترجمہ

یہاں تک کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اذالم اطلقک فانتم طالق دجیب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مرنے جائے۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ اذا قائم مقام شرط کے ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں۔ پس گویا اس نے یہ کہا ان لم اطلقک فانتم طالق۔ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے اور اس قول میں جب تک دونوں میں سے کوئی مرنے جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی جیسے مَتَى لَمْ أَطْلُقْ میں واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو اس کے قول کے معنی یہ ہوئے فی زمان لم اطلقک فانتم طالق (اس زمانہ میں کہ میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) پس جب وہ اس کلام سے فارغ ہو گیا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے لہذا طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی جس طرح مَتَى کہنے کی صورت میں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق اذا شئت تو طلاق والی ہے جب تو چاہے تو یہ طلاق مجلس

کے ساتھ مقید نہیں ہوتی جیسے کہ مٹی شدت کہنے کی صورت میں۔ لہذا معلوم ہوگا کہ اذا عموم وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پس اس تعلق کے انقطاع میں شک واقع ہو گیا لہذا منقطع نہ ہوگی۔ اور ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی اذا لم اطلقک فانت طالق میں شک فی الحال وقوع میں ہو گیا ہے لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ بحث اس وقت ہے جبکہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی تھی۔ بہر حال جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہے تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اور کلمہ اذا ماکلمہ اذا کی طرح ہے لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مجازات (شرط) کے معنی اس سے جدا نہیں ہوتے۔

## تشریح

اذا کی مثال فقہی مسئلہ سے :- کلمہ زور کے متعلق صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ جب اذا سے شرط کے معنی لئے جائیں گے تو وقت کے معنی اس سے ساقط ہو جاتے ہیں اور حرف اذا جب ان کے معنی میں ہوگا تو شرط کے معنی دے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر اذا سے شرط کے معنی مراد لئے جائیں گے تو اس سے وقت کے معنی ساقط نہ ہونگے بلکہ وہ شرط اور وقت دونوں کے معنی دیگا جس طرح کلمہ مٹی میں ایسا ہی ہے۔

اس اصولی اختلاف کی مثال فقہی مسئلہ سے مآئن نے ذکر فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا اذا لم اطلقک فانت طالق (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے)۔

امام صاحب نے فرمایا کہ اذا سے اس مثال میں وقت کے معنی ساقط ہو گئے ہیں اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اذا لم اطلقک فانت طالق بمعنی ان لم اطلقک فانت طالق کے معنی میں ہے اور شرط کے معنی میں ہونے کی وجہ سے عورت پر طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک دونوں میں کوئی ایک مرنے کے قریب نہ پہنچ جائے اور علامات موت ظاہر نہ ہونے لگیں۔ لہذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے پر بھی مذکورہ حکم دیا جائے گا کہ طلاق بالکل آخری وقت میں واقع ہوگی جب وہ مرنے کے قریب ہو جائیگا۔

صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق معنی میں مٹی لم اطلقک فانت طالق کے ہے۔ اور مٹی والی صورت میں مکمل جب کلام سے فارغ ہوتا ہے اسی وقت طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

شارح نے فرمایا :- صاحبین کے مسلک پر اس کی دلیل کہ اذا کلمہ مٹی کے مانند ہے، حرف ان کے مانند نہیں ہے یہ مسئلہ ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق اذا شدت۔ تو عورت کا یہ خیال اس مجلس تک محدود نہ رہے گا بلکہ اگر اس مجلس کے بعد بھی عورت نے طلاق کو چاہا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جس طرح انت طالق مٹی شدت والی صورت میں یہی حکم دیا گیا ہے کہ عورت کا اختیار اس مجلس تک مقید نہیں رہتا بلکہ مجلس کے بعد بھی اس کو طلاق چاہنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر اذا بمعنی ان ہوتا جیسا کہ

امام صاحب کی رائے ہے۔ تو عورت کا یہ خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید رہتا جس طرح انت طالق ان شدت والی صورت میں خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے لہذا اس مسئلہ میں کلمہ اذا کا مٹی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوئے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی باقی رہتے ہیں۔

امام اعظم کی جانب سے اس دلیل کا رد :- انت طالق اذا شدت میں عورت کی چاہت کا اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اس لیے نہیں ہے کہ کلمہ اذا بمعنی مٹی ہے۔ بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جب اس کے شوہر نے انت طالق اذا شدت کہا تو طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی اور یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار عورت کو حاصل ہو گیا۔ لہذا اگر بعد میں کلمہ اذا کو کلمہ ان معنی شرط کے معنی مراد لے لے تو مجلس بدلنے کے بعد یہ اختیار باطل ہو جائیگا اس وجہ سے کہ انت طالق ان شدت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے اور اس میں عورت کا اختیار تبدیل مجلس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

اور اگر اذا کو مٹی کے معنی میں لے لیا جائے اور وقت معنی لے جائیں تو بعد مجلس عورت کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ انت طالق مٹی شدت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ایک صورت میں عورت کا اختیار باطل ہو جاتا ہے، اور ایک صورت میں یہ اختیار باطل نہیں ہوتا ہے باقی رہتا ہے۔ لہذا انت طالق اذا شدت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا بعد مجلس اس اختیار میں شک پیدا ہو گیا اور اس قاعدہ سے کہ (یقین لھ یزول بالشک) اس مقام پر بھی شک کی وجہ سے عورت کا حاصل شدہ یقینی حق باطل نہ ہوگا۔ لہذا اس جگہ عورت کے حق کا بعد مجلس کے ختم نہ رہنا اس لئے نہیں ہے کہ کلمہ او مٹی کے معنی میں ہو کر وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے بلکہ مذکورہ بالا وجہ کی بنا پر ہے۔ اور مسئلہ جو اس وقت زیر نظر ہے وہ یہ کہ اذالم اطلق فان انت طالق میں جو طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی وہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا بمعنی ان ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق کے وقوع میں شک واقع ہو گیا ہے لہذا فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہے کیونکہ شک کی وجہ سے عورت کا اختیار ختم نہ ہوگا اور وہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے اور طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا بمعنی ان شرطیہ کے ہے بلکہ وقوع شک کی بنا پر جس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔

شارح نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین کا مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ اور اگر اس نے اذا کے بارے میں طرف ہونے یا شرط ہونے کی نیت

کر لی تھی تو جو اس کی نیت ہوگی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ کلمہ اذا میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں یعنی برائے ظرف اور وقت اور برائے شرط بمعنی ان شرطیہ۔ اس لئے اگر شوہر نے ظرف کی نیت کی ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کے معنی کی نیت کی تھی تو طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔

قولہ اذا ما مثل اذا لم۔ ماتن نے کہا کلمہ اذا ما مانند کلمہ اذا کے ہے۔ استعمال میں بھی اور حکم میں بھی۔ مگر فرق صرف یہ ہے کہ کلمہ اذا ما سے شرط کے معنی جدا نہیں ہوتے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے۔

ولو للشرط وروی عنہما انما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار یعنی ان لو لم یبق علی معناه الاصل وھو معنی الماضی بمعنی ان انتفاء الجزاء فی الخارج فی الزمان الماضی بانتفاء الشرط کما ھو عند اھل العربیۃ او ان انتفاء الشرط فی الماضی لاجل انتفاء الجزاء کما ھو عند ارباب المعقول بل صار بمعنی ان فی حق الاستقبال فی عرف الفقہاء وکم یزوع عن ابی حنیفۃ فی هذا الباب شیء اصلاً۔

## ترجمہ

اور کلمہ لو شرط کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق تو دخلت الدار تو یہ قائم مقام ان دخلت الدار کے ہے بمعنی کلمہ لو اپنے معنی اصلی پر باقی نہیں رہا۔ اور معنی حقیقی یہ ہیں کہ اور وہ ماضی منفی کے معنی ہیں مطلب یہ ہے کہ خارج میں زمانہ ماضی میں جزاء کی نفی ثابت ہے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ یہی مذہب اہل عربیہ کا بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں ہے کہ زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء اس وجہ سے پایا گیا کہ جزاء نہیں پائی گئی جیسا کہ ارباب معقول کی رائے ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں استقبال کے معنی دینے کیلئے ان کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن امام ابو حنیفہ سے اس باب میں کوئی بات منقول نہیں ہے۔

## تشریح

کلمہ لو کا بیان :- کلمہ لو یہ بھی برائے شرط آتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے جہاں یہ داخل ہو وہ فعل ماضی ہو۔ یعنی لو فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے جیسے لو جئت لاکرک اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرا کرام کروں گا۔ دوسرا ترجمہ : اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا کرام کرتا۔ اس ترجمہ کے لحاظ سے زمانہ ماضی میں محیثت کے نہ پائے جانے کی بنا پر اکرام کی نفی کی گئی ہے۔ صاحبین کا قول ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق تو دخلت الدار تو یہ قول انت طالق ان دخلت الدار کے معنی میں ہوگا۔ بمعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی میں باقی نہیں رہا بلکہ فعل مضارع کے معنی دیگا۔

لو کے اصلی معنی کیا ہیں۔ اس بارے میں اہل عربیت کا قول یہ ہے کہ کلمہ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزا کے لئے آتا ہے۔

ارباب معقول نے کہا انتفاء جزا کی بنا پر انتفاء شرط کیلئے آتا ہے۔ دونوں نے باری تعالیٰ کا یہ قول اپنی دلیل میں ذکر فرمایا ہے لو کان فیہما الہتہ الا اللہ لفسدتا اہل عربیت نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیلئے ہے۔ اگر ان دونوں (زمین و آسمان) میں خدا کے سوا اور بھی خدا ہوتے تو ان کا یہ نظام آدرہم برہم ہو جاتا مگر چونکہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی خدا نہیں ہے اس لئے ان کا نظام فاسد نہیں ہوا۔

حاصل یہ نکلا کہ الہ کے متعدد نہ ہونے کی بنا پر فساد نہیں ہوا۔ ارباب معقول نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا۔ اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان دونوں کا نظام فاسد ہو جاتا مگر چونکہ نظام عالم فاسد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم میں خدا کے سوا کوئی دوسرا خدا بھی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ عالم کے فساد کے نہ ہونے کی بنا پر تعدد الہ کا انتفاء ہوا۔

علمائے اصول کے نزدیک اس آیت کے معنی یہ ہیں اور وہ معنی مذکور دونوں معانی سے مختلف ہیں اور یہ کہ اس جگہ کلمہ لو بمعنی ان ہے جس کا استعمال استقبال کیلئے کیا جاتا ہے اور جس طرح ان حرف شرط ماضی پر داخل ہو کر اپنے مدخول کو مستقبل کے معنی میں تبدیل کر دیتا ہے اسی طرح حرف تو کبھی ماضی پر داخل ہو گا اور اپنے مدخول کو مستقبل کے معنی میں بدل دیگا لہذا حرف تو پر وہی احکام جاری ہوں گے جو حرف ان شرطیہ پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ اس بارے میں امام صاحب کا کوئی قول ہم کو معلوم نہیں اس لئے صاحبین کے قول پر عمل کیا گیا ہے۔

وکیفہ للسؤال عن الحال فی أضل وضع اللغۃ نقول کیف رأیہ انی اصحیح أم سقیم فان استقام ای السؤال عن الحال فیہا والا بطل لفظ کیف والمراد باستقامة السؤال عنہا ان یکون ذلک الشئ ذکیفۃ وحال مع قطع النظر عن ان یکون مثلاً سؤالاً أو لا كما فی الطلاق وبعد استقامۃ ان لا یکون ذلک الشئ ذکیفۃ وحال كما فی العتاق علی ما سیہ۔

**ترجمہ**

اور کیف لغت میں حالت دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ تم کہتے ہو کیف زیادہ کا کیا حال ہے یعنی بیمار ہے یا تندرست ہے؟ پس اگر تندرست ہے معنی حالت کے بارے میں سوال درست ہے تو بہتر ہے ورنہ لفظ کیف کا ذکر بیکار ہو جائیگا۔ سوال کے درست ہونے سے مراد

یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حالت والی ہو۔ اس سے قطع نظر کہ وہاں کیفیت کا سوال کیا گیا ہے یا نہیں جیسے مکملہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت والی یا حال والی نہ ہو جیسے اعتاق میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

## تشریح

کیف کا بیان :- اور حرف کیف حال کے سوال کیلئے آتا ہے۔ حال سے مراد صفت اور حالت ہے اس سے حال بخوبی مراد نہیں اور نہ وہ حال مراد ہے جو ماضی کے بعد مستقبل سے پہلے ہوتا ہے اور نہ حال کے معنی وہ ہیں جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی حال سے وہ کیفیت مراد لینا جو راسخ نہ ہو۔ لہذا مطلب یہ ہوا کہ حرف کیف باعتبار لغت صفت اور حالت کو دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً کسی نے کیف زید کہا یعنی زید کیسا ہے تو اس سے مراد سائل کی یہ ہوگی کہ تندرست ہے یا مریض ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ اگر کسی کی حالت کو معلوم کرنا مقصود ہو تو اس وقت کیف اپنے صحیح معنی دیگا اور نہ کیف کے کوئی اور دوسرے معنی نہ ہوں گے۔

شارح نے کہا، سوال کے صحیح اور درست ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہوتا ہے وہ اسم کیفیت اور حالت والا ہوگا اس سے بحث نہیں کہ اس جگہ کوئی سوال ہے یا نہیں۔ جیسے طلاق کے باب میں۔ اس لئے طلاق وہ اسم ہے جس میں کیفیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ طلاق بائنہ، رجعیہ اور مغلطہ میں کیفیتوں کی ہوتی ہے۔ اگر طلاق بائنہ ہے پھر دیکھا جائے کہ وہ بائنہ خفیہ ہے یا بائنہ غلیظہ ہے۔

سوال کے درست نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہے وہ اسم حالت اور کیفیت والا نہ ہو جیسے عتاق میں امام صاحب کے نزدیک۔ کیونکہ ان کے نزدیک عتاق کوئی کیفیت نہیں ہے۔ اس لئے اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "انت حر" کیفیت شئت "تو غلام فی الحال آزاد ہو جائیگا۔

ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ الْمَثَالَيْنِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبٍ اللَّفْظُ فَقَالَ وَلِذَا لَفَّ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي تَوَلَّى أَنْتَ حَرٌّ كَيْفَ شَيْءٌ أَنْتَ إِيقَاعٌ مَثَلُ لِبَطْلَانٍ لَفْظُ كَيْفَ فَإِنَّ الْعَتَقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوْنُهُ مُدَبَّرًا أَوْ مُكَاتَّبًا عَلَى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضٌ لَهُ فَلَا يُعْتَبَرُ فَيُلْعَوُ كَيْفَ شَيْءٌ وَيَقَعُ الْعَتَقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرُ مَوْضِعًا إِلَيْهَا بِشَرَاطِنِ الزَّوْجِ مَثَلُ لَاسْتَقَامَةِ الْحَالِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ ذُو حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِمَّنْ كَوْنُهُ رَجْعِيًّا أَوْ بَائِنًا خَفِيَّةً أَوْ غَلِيظَةً عَلَى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمَجَرَّدِ التَّكْلِمِ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ كَيْفَ شَيْءٌ وَيَكُونُ بَاقِي التَّنْوِيزِ إِلَيْهَا فِي حَقِّ الْحَالِ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ أَعْنَى كَوْنُهُ بَائِنًا وَالْقَدْرُ أَعْنَى كَوْنُهُ ثَلَاثًا وَاثْنَيْنِ إِذَا وَافَقَ نَيْتًا

الزَّوْجِ فَإِنْ اتَّفَقَ نَيْتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوِيَا وَإِنْ اخْتَلَفَ فَلَا بَدَّ مِنْ أَعْتَابِ النَّيَّتَيْنِ فَإِذَا تَعَارَضَا تَسَاقُطًا بَقِيَ أَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ الرَّحِيٌّ فَإِنْ نَوَتْ الثَّنَتَيْنِ وَنَوِيَهُمَا أَيْضًا لَا يَقَعُ لِأَنَّهُ عَدَدٌ مُحْضٌ لَيْسَ مَدَّ لَوْلَا لَلْفِظِ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَاتِّفَاقٌ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا مَدَّ لَوْلَا لَلْفِظِ لَكِنَّهُ وَاحِدٌ أَعْتَابَرِيٌّ بِمَا أَحْتَمَلَهُ الْفِظُ عِنْدَ وَجُودِ الدَّلِيلِ فَلَا دَلِيلَ هَهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفٍ وَاسْمًا أَحْتَاجُ إِلَى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ اتِّفَاقِهِ فَوَضَّ الْأَحْوَالَ بِيَدِهَا لِأَنَّ حَالَةَ مُشْتَبِهًا مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ إِلَى النَّسْخِ لِيَتَعَيَّنَ أَحَدُ مُحْتَمَلِي هَذَا كَعَلَّةٍ إِذَا كَانَ نَدَّ مَدَّ خَوَلًا بِهَا فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدَّ خَوَلًا بِهَا ..... تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبَيَّنَ بِهَا وَيَلْغُو قَوْلُهُ كَيْفَ شَبَّ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ -

## ترجمہ

پھر لفظ و نشر کی ترتیب کا لحاظ رکھ کر بغیر مصنف نے دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا اور کہا اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے فرمایا اس کے قول انت حرّ کیف شدت (تو آزاد ہے جس طرح چاہے) میں کہ وہ ایقاع حریت ہے۔ لفظ کے باطل ہونے کی یہ ایک مثال ہے کیونکہ عتق حالت و کیفیت والی شے نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک اور غلام کا مدبر یا مکتب مال اور بغیر مال وغیرہ غلام کے عواض ہیں (اوصاف نہیں ہیں) پس یہ معتبر نہ ہوں گے۔ لہذا مذکورہ کلام میں کیف شدت کا لفظ بے معنی اور لغو ہے اور آزادی فی الحال واقع ہو جائیگی۔ اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کی طرف سوئپ دی جائے گی بشرطیکہ شوہر نے نیت کی ہو۔ کیف کے حال والا ہونیکے یہ ایک مثال ہے کیونکہ طلاق حالت و کیفیت والی ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک معنی یہ کہ وہ رجعی ہے یا بائن اور خنیفہ ہے یا غلیظ، مال کے بدلے ہے یا بلا مال کے بدلے۔ لہذا محض انت طالق کیف شدت کے حکم سے نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور باقی طلاقیں عورت کی طرف سوئپ دی جائیں گی۔ کیفیت کو حالت کے بارے میں جو کہ کیفیت کا مدلول ہے اور وہ طلاق کے وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور قدر معنی ثلاث یا اثنین ہونا یہ جب ہے کہ زوج کی نیت کے موافق ہو لہذا اگر دونوں کی نیتیں متفق ہو گئیں تو وہ مقدار طلاق واقع ہو جائے گی جس کی دونوں (میاں بیوی) نے نیت کی ہے۔ اور اگر عورت کی نیت مختلف ہے پس دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جب دونوں میں تعارض واقع ہو گیا تو دونوں ساقط ہو گئیں پس اصل طلاق باقی رہ گئی اور وہ طلاق رجعی ہے۔ پس اگر عورت نے دو طلاق کی نیت کی اور شوہر کے بھی رہنے کی نیت کی تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ دو کا عدد محض عدد ہے لفظ کا مدلول نہیں ہے۔ اور بہر حال تین یہ بھی اگرچہ لفظ کا مدلول نہیں ہے مگر واحد اعتباری ہے کیونکہ لفظ دلیل موجود ہونے کے وقت اس کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ کیف



یہاں پر دلیل ہے پھر زوج کی نیت کی موافقت کا محتاج ہونا باوجودیکہ عورت کی طرف احوال کو سپرد کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس کی مشیت کی حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور حالت نیت کی محتاج ہے۔ تاکہ دونوں محتمل میں سے کسی ایک کی تعیین ہو جائے۔ یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو۔ اور اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اسی سے بائٹہ ہو جائے گی اور کیفیت شدت شوہر کا قول لغو ہو جائیگا کوئی فائدہ نہ ہونیکے وجہ سے۔

## تشریح

دو مثالیں :- ماتن نے لفظ کیفیت سے حالت کے سوال کر نیکے درست ہونے اور درست نہ ہونیکے ہر دو مثال کو بغیر ترتیب کے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: (نیت سر کیفیت شدت) تو آزاد ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو امام صاحب کے نزدیک عتاق چونکہ کیفیت والا نہیں ہے نہ اس میں کوئی حالت ہے اس لئے کیفیت کا ذکر بیکار اور لغو ہے۔ پس کوئی معنی اور حکم نہیں ہوگا اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا

سوال :- غلام بغیر عتق کی حالت و کیفیت کے کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ غلام مدبر ہوتا ہے، غلام مکاتب ہوتا ہے، کبھی آزادی مال کے بدلہ ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ عتاق بغیر حالت ہوتا ہے۔

جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ امور غلام کی کیفیت اور حالت نہیں ہیں بلکہ عتاق سے خارج اور عارض ہیں جبکہ عوارض اور اوصاف میں فرق ہے۔ کیونکہ اوصاف سے مراد وہ عوارض ہوا کرتے ہیں جو اصل کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوتی ہے اور وقوع طلاق مشیت کے متعلق ہو جاتے ہیں اور جہاں تک عوارض کا تعلق ہے تو وہ اصل کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں لہذا عتاق کے ساتھ مدبر ہونا وغیرہ یہ اوصاف عتق کے عوارض ہیں اور عوارض نہ تو حال ہوتے ہیں نہ وصف بنتے ہیں اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ عتاق نہ صاحب مال ہے اور نہ صاحب کیفیت۔ اس لئے انت حر کیفیت شدت کی مثال اسی قاعدہ کی ہے کہ عتاق میں کیفیت کا عمل کچھ نہیں ہے اور اس سے حالت کو دریافت بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیفیت سے حال کا دریافت کرنا کہاں درست ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کیفیت شدت (تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے) تو اس کے اس قول پر فوراً ایک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ زیادتی اور وصف دونوں عورت کے اختیار میں ہوں گے جبکہ شوہر کی نیت بھی ہو اس لئے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق حالت و کیفیت والی ہے اور وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن ہوتی ہے اور یہ بینونت خفیہ اور ثقیلہ دونوں قسم کی ہوتی ہے۔ پھر طلاق کبھی بالمال ہوتی ہے اور کبھی بغیر المال ہوتی ہے۔ اس لئے ایک طلاق تو انت طالق کیفیت شدت

کہنے کے بعد فوراً ہی واقع ہو جائیگی۔ باقی طلاق کے دوسرے احوال و کوائف وہ عورت کے سپرد ہوں گے مثلاً طلاق کا بائن ہونا یہ وصف کی زیادتی ہے اور مقدار کی زیادتی معنی طلاق کا دو ہونا یا تین ہونا عورت کو ان امور کا اختیار حاصل ہے کہ وہ بعد میں اضافہ کر لے مگر یہ اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب شوہر ان کی نیت بھی کر لے۔ اگر دونوں کی نیت مطابق ہوگئی تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہے تو دونوں کی نیت کا اختیار کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کی نیت طلاق کے واقع کرنے کے مسئلہ میں اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار اس لئے کرنا ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال شوہر نے عورت کے سپرد کر دیے ہیں۔ اس لئے اگر دونوں کی نیتوں میں تعارض ہو جیسے عورت نے طلاق بائن کا ارادہ کیا، اور شوہر نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا، یا اس کے برعکس کا دونوں نے ارادہ کیا تو اس صورت میں دونوں کی نیت ساقط ہو جائیگی۔ اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی۔ اور اگر شوہر اور بیوی دونوں دو دو طلاقوں کی نیت کی ہے تو دونوں کی نیتوں میں اتحاد پایا گیا تو اتفاق نیت کے باوجود عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ دو محض ایک عدد ہے۔ عدد دو فرد حقیقی نہیں ہے، نہ ہی فرد حکمی ہے اور انت طالق اس پر دلالت بھی نہیں کرتا تو دو کی نیت کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

اور تین طلاقیں فرد حکمی ہیں، فرد حقیقی نہیں ہیں مگر اس پر دلالت کرنے کیلئے لفظ کیف جو مقدار کی زیاد پر دلالت کرتا ہے۔ موجود ہے۔ اس لئے کلام انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور محتمل کلام کو نیت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں نے تین طلاقوں کے وقوع کی نیت کی ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ایک سوال :- جب کیف شدت کے ذریعہ چھپے احوال و کوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا تو اب شوہر کی نیت کے توافق کی کیا ضرورت باقی رہ گئی؟

جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ تمام احوال و کوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے مگر یہ حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے کیونکہ وہ کیفیت اور حالت ایک بائن بھی ممکن ہے اور تین طلاقیں بھی ممکن ہیں۔ اور جب عورت کی حالت بانئہ ہونے اور عدد کے درمیان مشترک ہے۔ تو اس احتمال کو یقین کرنے کیلئے شوہر کی نیت کی ضرورت ہے۔

قولہ ہذا کے لئے اذا كانت مدخولاً بها الخ۔ مذکورہ تفصیلات اس وقت ہیں معنی یہ کہ انت طالق کیف شدت کہنے پر ایک طلاق کا اسی وقت وقوع اور جمیع احوال و کوائف کا عورت کے سپرد ہونا اس وقت ہے جب عورت جس کو انت طالق کیف شدت کہا گیا ہے مدخول بہا ہو۔ لیکن عورت اگر غیر مدخول بہا ہو تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اسی طلاق سے بانئہ ہو جائے گی اور کیف شدت کا کلام اس کے

حق میں بے معنی اور بے اثر ہو جائے گا اور چونکہ اس پر عدت بھی واجب نہیں ہے اس لئے وہ طلاق کا بھی محل باقی نہ رہے گی اور کوائف و احوال کا اس کی مشیت پر متعلق کرنا بھی بیکار ہو جائے گا، عورت پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہو گا۔

وَقَالَا مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ فَحَالٌ وَوَصْفٌ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا كُلَّ مَا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَايَةِ الْمَحْسُوسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَغَوِيهِمَا فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ أَذْهُمَا غَيْرُ مُحْسُوسَيْنِ فَلَا مَعْنَى لِمَجْعَلِ أَحَدِهِمَا وَاتِّعَا وَالْآخِرُ مَوْقُوفٌ قَابِلٌ لِيَتَعَلَّقَ الْأَصْلُ بِالشَّيْءِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهِمَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَذَلِكَ لِثَلَاثٍ يُلْزِمُ التَّرْجِيحُ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مَمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُومَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلَى مَا ظَنُّوا وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاحَ وَبِمَا حُذِّرْنَا أَنْ نَدْفَعُ مَا قَبِلْنَا إِنَّ فِي كَلَامِ اللَّهِ مَسَامَحَةً الْقَلْبِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ فَاصْلَةٌ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ وَوَصْفُهُ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا جَعَلَ الْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ اخْتَلَفَ كُلُّ مَنْهَا حُكْمُ الْآخِرِ وَالْبُحْنِفَةُ يَقُولُ يُلْزِمُ مِنْ هَذَا اتِّبَاعُ الْأَصْلِ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

## ترجمہ

اور صاحبین نے فرمایا کہ جو شی قابل اشارہ نہ ہو اس کا حال اور وصف اس کے اصل کے درجہ میں ہوتے ہیں لہذا وصف و حال کے تعلق سے اصل متعلق ہو گا۔ مراد یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک تمام امور شرعی غیر محسوسہ مثلاً طلاق، عتاق اور اس جیسے دوسرے امور میں حال اور وصف ایک ہی درجہ رکھتے ہیں کیونکہ دونوں ہی غیر محسوس ہیں لہذا دونوں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اصل مشیت کے ساتھ متعلق رہے گی جس طرح پر کہ وصف متعلق ہوتا ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔ اس وجہ سے نہیں کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض کے ساتھ حال ہے۔ پس مناسب ہے کہ دونوں (اصل اور وصف) ایک ساتھ محل میں قائم ہوں جیسا کہ فقہاء نے گمان کیا ہے اور اسی اصول پر بہت سے نکات مرتب کئے ہیں۔ اور ہماری تحریر سے وہ اعتراض دفع ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب موضوع کی مسامحت پائی جاتی ہے۔ البتہ بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں فرماتے فاصلہ، بمنزلہ حالہ و وصفہ پس اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ پس اس کے تعلق سے اصل بھی متعلق ہو جاتی۔ دلیل یہ ہے کہ جب حال اور اصل دونوں ایک درجہ میں ہوں گے تو ہر ایک نے ایک دوسرے کا حکم اخذ کر لیا۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اس سے اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا معتبر نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ: وقال مالک یقبل الاشارة الخ۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر لفظ کیف تکمک طلاق کو عورت کے چاہنے پر معلق کر دیا جائے تو طلاق کی حالت اور کیفیت دونوں عورت کے حوالہ ہو جائیں گی مگر اصلی طلاق حوالہ نہ ہوگی اور نفس طلاق انت طالق کیف شدت کہتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جس طرح وصف عورت کے چاہنے پر معلق رہتا ہے اسی طرح اصل طلاق بھی اس کی مشیت پر معلق رہے گی۔

قضا کا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ جوشی غیر محسوس ہو اور امر شرعی ہو مثلاً طلاق امر شرعی اور غیر محسوس ہے۔ اسی طرح بیع، نکاح وغیرہ بھی امور شرعیہ ہیں اور محسوس نہیں ہیں تو ایسی چیزوں کا حال (حالت اور کیفیت) اور اصل دونوں ہی ایک درجہ میں ہوتے ہیں اور یہاں حالت اور اصل دونوں ہی امر شرعی اور غیر محسوس ہیں تو اصل کے غیر محسوس ہونے کی بناء پر اس کی شناخت اور پہچان اوصاف سے ہوگی یا آثار سے ہوگی۔ اور جب اصل کی پہچان اس کے آثار و احوال سے ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی اور اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوگی۔ ادھر خود وصف بھی اصل کا محتاج ہے اس لئے وصف بھی اور اصل بھی دونوں ہی برابر ہیں۔ اس لئے ان میں سے اول یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینا اور دوسرے یعنی طلاق کے وصف کو عورت کی مشیت پر معلق کر دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لہذا جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر بالاتفاق معلق ہے اصل طلاق بھی اس کی مشیت پر معلق ہونا چاہئے۔ اور جب یہ بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی تو انت طالق کیف شدت کہتے ہی اس پر ایک طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ وقوع طلاق عورت کی مشیت پر معلق رہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے۔

بعض لوگوں نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ دوسری بیان کی ہے۔ اور وہ یہ کہ قیام العرض بالعرض چونکہ محال ہے اس لئے طلاق کو اصل کہنا درست نہیں ہے۔ اور کیفیت اس کی عرض ہے لہذا عرض اور حال اس کے ساتھ قائم ہوں گے۔ اور اصل بھی طلاق ہونیکی وجہ سے ایک عرض ہے لہذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں مساوی ہیں اس لئے دونوں ہی کو عورت پر ایک ساتھ قائم اور واقع ہونا چاہئے۔ لہذا جب وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہے تو دوسرا بھی اس کی مشیت پر معلق ہوگا۔

شارح نے فرمایا: ہماری تقریر کہ جس میں ہم نے اصل اور وصف دونوں کو برابر کہلے مصنف پر جو قلب کا اعتراض وارد ہوتا ہے دور ہو گیا۔ اور اچھا یہ تھا کہ مصنفؒ یہ فرماتے کہ اس کی اصل اس حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ اس لئے جب اصل معلق ہوگی تو وصف بھی معلق ہوگا۔ اور متن میں اس کے برعکس تقریر کی گئی ہے۔

اعتراض وارد ہونی کی وجہ یہ جب اصل اور حال ایک درجہ میں ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا۔ لہذا اصل کو وصف کے درجہ میں لیجا کر اس پر قیاس کریں یا اس کا عکس کریں اور قیاس کریں۔ دونوں مساوی ہیں۔

امام صاحب کا جواب صاحبین کے استدلال کے رد میں۔ وصف طلاق کے معلق ہونی کی بناء پر اصل طلاق کو بھی اگر معلق کر دیا گیا تو لازم آئیگا کہ اصل تابع اور وصف متبوع ہے۔ اور یہ خلاف قیاس ہے اس لئے اس کے معتبر ہونیکا کوئی سوال نہیں۔ صاحب حاشیہ نے بھی صاحبین کی رائے کی تائید کی ہے۔

وَكَمْ اسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَاذَا قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ لَمْ تَنْتَ لَمْ تَطْلُقْ مَا لَمْ تَشَأْ لَا بَاءَ لِمَا كَانَ اسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هَلْ هُنَا عَدَدٌ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لَتَكُونَ اسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنَى اَيِّ عَدَدٍ شِئْتَ وَهُوَ تَمْلِيكٌ يَقْتَضِي عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَانَتْهَا قَالَ اِنْ شِئْتَ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةً وَاِنْ شِئْتَ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَرَالَا لَا۔

**ترجمہ**

اور کم یہ اسم ہے عدد واقع کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق کم شئت (مجھے طلاق ہے جتنی تو چاہے) تو عورت اس وقت تک طلاق والی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی مشیت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب کتم عدد واقع موجود للخارج کا نام ہے اور یہاں خارج میں کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کو دریافت کیا جائے یا جس کی خبر دی جا سکے تاکہ وہ خبر یہ یا استفہامیہ ہو جائے پس ضروری ہے کہ اس کو ائی عدد شئت کے معنی میں مستعار لیا جائے۔ اور یہ تملیک ہے جو اسی مجلس میں منحصر ہے گی پس گو یا شوہر نے یہ کہا ہے اگر تو چاہے تو ایک ہے اور اگر اس سے زائد چاہے تو جو اس سے زائد ہو پس اگر عورت نے اس مجلس میں خواہش کی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

**تشریح**

حرف کم کا بیان :- حروف معانی میں سے ایک حرف کم بھی ہے۔ کم در حقیقت اس عدد کو کہتے ہیں جو خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ لفظ واقعی اور خارجی عدد پر دلالت کرتا ہے جیسے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شئت۔ تو طلاق والی ہے جتنی تو چاہے تو اس پر اس کی مشیت کے بعد طلاق واقع ہوگی پہلے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کم کے اقسام :- کم دو قسم پر ہے۔ اول خبریہ، دوم استفہامیہ۔ اور جب کم اس عدد کو کہتے ہیں جو

خارج میں موجود ہو اور مثال مذکور میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جائے کہ شوہر نے دریافت کیا ہے اور کم کو استغناء میں مان لیا جائے۔ اسی طرح جب وہ عدد خارج میں موجود نہیں تو کس موجود کی خبر دی جائے گی جبکہ طلاق کا کوئی عدد خارج میں موجود نہیں ہے اور کم کو خبر یہ مان لیا جائے۔ اس لئے ماننا پڑیگا کہ اس جگہ کم کی دو قسموں میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی اس لئے مجازاً اس لفظ کم کو شرط کیلئے لینا ہر گنا۔ اور اصل عبارت کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ انت طالق ای عدد شدت۔ تو طلاق والی ہے جو عدد تو چاہے۔ اگر کہنے والا ای عدد الفاظ میں لے آتا تو یہ شرط بن جاتا اور طلاق کا وقوع عورت کے کسی عدد کے چاہنے پر موقوف اور معلق رہتا۔ اور معنی شوہر کی عبارت کے یہ ہوتے کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو ایک طلاق اور اس سے زائد چاہے تو وہ واقع ہے۔

اور اس کے باوجود کہ عدد صرف عورت کی مشیت پر موقوف ہے مگر ساتھ میں مرد کی نیت بھی اس عدد کی ہونا ضروری ہے تب وہ عدد واقع ہو گا ورنہ نہیں۔

شارح نے فرمایا کہ شوہر کا یہ قول تملیک ہے اور شوہر نے اپنے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جتنی تملیک کی چیزیں ہیں سب مجلس پر مقید ہوتی ہیں اس لئے یہ کلام بھی اس مجلس کے ساتھ مقید ہو گا اور عورت کو صرف اسی مجلس میں طلاق کے واقع کرنیکا اختیار حاصل ہو گا مجلس کے ختم ہونیکے بعد یہ اختیار ختم ہو جائے گا۔

وَحَيْثُ وَأَيْنَ السَّمَانِ لِلْمَكَانِ فَاذَا قَالَ أُنْتُ طَالِقٌ حَيْثُ شُئْتُ أَوْ أَيْنَ شُئْتُ أَتَشَاءُ لَا يَفْعَلُ مَا لَمْ تَشَأْ لَا يَنْهَمُ لِمَا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ أَصْلًا فَيَحْتَمِلُ عَلَى مَعْنَى أَنْ شُئْتُ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيئَتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ إِذَا أَوْ مَعْنَى لَا تَهْمَلُ لِمَا جُعِلَ بِمَعْنَى أَنْ وَأَنْ يَقْتَضِي عَلَى الْمَجْلِسِ فَلِذَا أَهْمًا وَإِذَا أَوْ مَعْنَى يَدُلُّ أَنَّ عَلَى عُمُومِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّةٍ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيئَةُ فِيهَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَلَا تَهْمَلُ لِمَا جُعِلَ بِمَعْنَى إِذَا أَهْمًا إِذَا اخْلَصَ عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْأَقْرَبُ إِلَيْهَا هُوَ أَنَّ الدَّالَّةَ عَلَى مَجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يَنْبَغُ أَنْ يُجْعَلَ عُمُومُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُومِ الزَّمَانِ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفٍ وَكَيْفٍ وَحَيْثُ وَأَيْنَ مِثْلَهُمَا مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذَا لَيْفَ ذُكِرَتْ فِيهَا۔

اور حیث اور این یہ دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق حیث شدت (تو طلاق والی ہے جس جگہ تو چاہے اور جہاں نہیں تو چاہے)

ترجمہ

تو اس صورت میں عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب دونوں مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ اصلاً خاص نہیں ہے لہذا ان کو ان شئیت کے معنی پر حمل کیا جائیگا۔ پس طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت کی منشا نہ ہو۔ اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی بخلاف اذا اور مٹی کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں کلمہ ان کے معنی میں ہیں اور ان مجلس تک منحصر رہتا ہے۔ لہذا یہ دونوں بھی مجلس تک ہی منحصر رہیں گے۔ اور کلمہ اذا اور مٹی دونوں عموم زمانہ اور اس کے کلی ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں کلموں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ رہے گی اور یہ دونوں اذا اور مٹی کے معنی میں نہیں لئے گئے۔ کیونکہ جب ان دونوں کو مکان کے معنی سے جدا کر لیا جاتا ہے تو ان سے زیادہ قریب کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور عموم زمانہ سے مستعار لیکر ان دونوں کو عموم مکان کے لئے لینا مناسب نہیں ہے لہذا ہر ایک کو ان مذکورہ میں سے شرط کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی مشابہت سے ان کلمات کو شرط کے بیان میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

## تشریح

لفظ حیث اور این کا بیان :- ماتن نے لفظ حیث اور این کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ دونوں برائے مکان وضع کئے گئے ہیں۔ اگر شوہر نے انت طالق ابن شئیت یا حیث شئیت کہا ہے تو عورت کے چاہے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کی مشیت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اس لئے اگر بعد مجلس عورت نے چاہا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ یہ دونوں الفاظ مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں مگر طلاق چونکہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں۔ جب واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے حیث اور این دونوں کا اپنے حقیقی معنی میں استعمال کرنا متعذر ہو گیا۔ اور جب معنی حقیقی متعذر ہوئے تو مجازاً ان کو ان شرط کے معنی میں لے لیا گیا ہے اور حیث اور این شئیت کے معنی ان شئیت کے ہو جائیں گے۔

اور شوہر کے قول انت طالق (۱) شئیت میں طلاق عورت کے چاہے پر موقوف رہتی ہے اور مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے اس لئے کہ جب شوہر نے حیث شئیت کہا، یا این شئیت کہا تو عورت کا طلاق اس کی مشیت پر معلق رہے گی۔ اور مشیت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ ماتن نے کہا کہ حیث اور این بمعنی اذا اور مٹی کے نہیں ہیں کیونکہ یہ دونوں لفظ یعنی اذا اور مٹی وقت اور زمانہ کے عموم پر دلالت ہیں اور اسی وجہ سے عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی بلکہ بعد مجلس بھی عورت کو مشیت کا حق حاصل رہتا ہے۔ لہذا لفظ حیث اور این اگر اذا اور مٹی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی جب کہ اوپر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حیث اور این کی صورت میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے جس سے اندازہ ہو گیا کہ لفظ حیث اور این بمعنی اذا اور مٹی کے نہیں ہیں بلکہ ان حرف شرط کے معنی میں ہیں۔

سوال :- حیث اور این کو اذا اور مثنیٰ کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور ان حرف شرط کے معنی میں کیوں لیا گیا؟  
 جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب حیث اور این کے معنی مکان کے لینا مستعد ہے تو ان کو مکان کے معنی سے مجرد کر لیا گیا تو ان دونوں کو انھیں معنی میں تبدیل کیا جائیگا جو ان کے معنی اصلی سے قریب ہوں اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہی ہے۔ کیونکہ حرف ان کا برائے شرط ہونا بہ نسبت اذا اور مثنیٰ کے اصل ہے۔ اس لئے کہ ان حرف برائے شرط استعمال کیا جاتا ہے اس کے دوسرے کوئی معنی نہیں ہیں جن پر اس کو استعمال کیا جاتا ہو لہذا حیث اور این تو مقید ہوں گے مگر ان حرف شرط مقید نہ ہو گا بلکہ مطلق ہو گا۔ اور مطلق کو مقید پر تقدیم حاصل ہے۔ اس لئے کہ مطلق مقید کا ایک جز ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جز اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق بھی مقید پر مقدم ہو گا۔ اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این حرف شرط ان سے زیادہ قریب ہو گئے نہ کہ اذا اور مثنیٰ سے اس لئے حیث اور این کو صفت ان کے معنی میں محمول کرنا مناسب ہو گا۔

اس کے برخلاف حرف اذا اور مثنیٰ ہیں کہ کبھی یہ برائے شرط استعمال ہوتے ہیں اور کبھی بغیر شرط کے استعمال ہوتے ہیں۔ لہذا یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہو گا اور قاعدہ کے مطابق مطلق مقید پر مقدم ہے اس لئے حیث اور این ان شرطیہ سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور مثنیٰ کے معنی سے۔ اس لئے ان شرطیہ کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہے اور اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کرنا غیر مناسب ہو گا۔ اسی مضمون کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح فرمایا ہے کہ عموم مکان جو لفظ حیث اور این میں پایا جاتا ہے اس کو اس عموم زمان سے عاریت میں لینا مناسب نہیں ہے جو عموم زمان کہ اذا اور مثنیٰ میں پایا جاتا ہے۔ اور حیث اور این کو بطور مجاز اذا اور مثنیٰ کے معنی میں نہ لینا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ طلاق میں رکاوٹ اصل ہے اور حیث اور این کو اگر اذا اور مثنیٰ کے معنی میں لیا جاتا ہے تو طلاق میں اباحت اصل نکلتی ہے۔ اس طرح کہ اگر حیث اور این کو اذا اور مثنیٰ کے معنی میں نہ لیا جائے بلکہ ان حرف شرط کے معنی میں لیا جائے تو عورت کے لئے بعد مجلس طلاق کا چاہنا جائز نہ ہو گا۔ اور اگر اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کر لیا جائے تو مجلس کے بعد بھی عورت کیلئے طلاق کا چاہنا مباح رہے گا۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ حیث اور این کو جب اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کرنے سے ممانعت کی اصل اباحت سے بدل جاتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہو گا۔ قولہ فکل واحد من کیف الخ یہ ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کیف کم حیث اور این یہ چاروں حرف شرط میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟  
 جواب :- یہ چاروں حروف ظرف کے معنی دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں۔ یعنی جس طرح اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرف کے معنی دیتا ہے اسی طرح یہ چاروں حروف ظرفیت کے معنی پر ذلت کرتے ہیں۔



اس لئے کہ کیفیت حال پر دلالت کرتا ہے کہ طرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی طرف واقع ہوتی ہے اسی طرح لفظ حیث اور این یہ دونوں بھی طرف پر دلالت کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ چونکہ یہ کلمات چاروں طرف کے معنی دیتے ہیں اذ شرطیہ کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے ان کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر لیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْمَعَانِي بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْأَلِفَ وَالنَّوْءَ كُلَّهَا حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمَذْكُورُ بِعَلَامَةِ الذِّكْرِ عِنْدَ تَأْتِيَاوُلِ الذِّكْرِ وَالْإِنَاثِ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثُ الْمَنْفَرِدَاتِ لِأَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ لِلْإِنَاثِ إِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُونَ الْإِنَاثِ الْمَنْفَرِدَاتِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ أَيْضًا لِأَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوصَةٌ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلُ الْإِنَاثُ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِزِمَ التَّكْرَارُ فِي تَوَلُّهِ إِنْ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نَزُولُ الْآيَةِ فِي حَقِّهِنَّ لَتَطْيِيبِ قُلُوبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَا مَا بَالُنَا لَمْ نَذْكُرْ فِي الْقُرْآنِ صَرِيحًا وَاسْتِقْلَالًا فَانْزَلَتِ الْآيَةُ فِي حَقِّهِنَّ لِأَجْلِ هَذَا الْأَمْنِ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْآنِ .

## ترجمہ

پھر مذکورہ حروف کے بعد ہی متصلاً حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واو، اور یاء اور الف اور تاء ایسے حروف ہیں جو جمع ہونے کے معنی کو بتلاتے ہیں۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جو جمع مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو وہ مذکر مؤنث سب ہی کو شامل ہوتی ہے اس جگہ جہاں سب ملے جلے ہوں اور مؤنث کو شامل نہیں ہوتی جبکہ ان میں مذکور نہ ہوں۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر کا مؤنث کو شامل ہونا تغلیب ہے اور تغلیب دونوں کے مخلوط ہونیکے وقت ہی ہو سکتی ہے تنہا مؤنث ہونکی صورت میں نہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک اختلاط کی صورت میں بھی مؤنث کو شامل نہ ہوگا کیونکہ نہر علامت اپنے لئے مخصوص معنی رکھتی ہے اور وہی اس کی حقیقت ہے۔ اگر جمع مذکر مؤنث کو بھی شامل ہو گیا تو جمع بین الحقیقت والجماز لازم آئے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس آیت کا نزول انکی طرف اطمینان خاطر کیلئے ہے جب انھوں نے کہا تھا کہ ہماری حقیقت ہی کیا ہے ہمارا تو قرآن مجید میں ذکر ہی صراحت سے اور مستقل طور پر نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے نازل ہوئی۔ اس وجہ سے نہیں کہ عورتیں جمع مذکر کے ضمن میں شامل نہیں تھیں اور تغلیب کا باب قرآن مجید میں بیچ بڑا قول، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ اس کے بعد جمع کا ذکر حروف معانی کی بحث میں کیا گیا۔ مصنف کی یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔

## تشریح

سوال کی تقریر :- یہ بحث حروف معانی کے بیان میں ہے۔ اور جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ از قبیل فعل ہے، یا پھر اسم کے قبیل سے ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حروف کے مغایر ہے لہذا ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو پھر اسے حروف معانی کی بحث میں زیر بحث کیوں لایا گیا؟

جواب :- جمع بیشک حروف معانی میں سے نہیں ہے مگر جمع کی علامتیں مثلاً واو، یاء، الف اور تاء وہ حروف ہیں جو جمعیت کے معانی پر دلالت کرتے ہیں اسلئے ان حروف جمع کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں لے آیا گیا ہے۔

چنانچہ باتن نے کہا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہوتی ہے وہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ مذکر اور مؤنث دونوں مل جلے ہوں۔ اگر کسی موقع پر صرف مؤنث ہوں اور مذکر وہاں نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیونکہ جمع مذکر سالم کا انات کو شامل ہونا صرف تغلیب کی بنا پر ہوتا ہے اور تغلیب جب ہی صادق آئے گی جب جمع میں مذکر و مؤنث دونوں موجود ہوں۔ اور اگر صرف عورتیں ہی عورتیں ہوں تو تغلیب اس جگہ صادق نہ آئے گی اس لئے جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ صیغہ جمع مذکر سالم جبکہ مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو انات کو اس وقت بھی شامل نہ ہوگی جبکہ جمع میں مذکر اور مؤنث دونوں موجود ہوں۔

دلیل :- امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ان معانی کیلئے مخصوص ہوتی ہے جو معانی اس علامت کی حقیقت ہوں اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت مذکر میں عورتیں اس کی حقیقت نہیں ہیں لہذا جمع مذکر سالم مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہو۔ تو اس صورت میں حقیقت یعنی مذکر اور مجاز معنی مؤنث کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اور ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ لفظ المسلمین مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہے، مسلمات میں بھی عورتوں کا ذکر موجود ہے جبکہ بلا وجہ کا تکرار بھی پسندیدہ اور غیر مناسب ہے۔

جواب :- احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب بھی واقع کی جانب سے ہو کرتی ہے لہذا تغلیب کو مجاز کے قبیل سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور جب تغلیب از قبیل مجاز نہیں ہے تو حقیقت و مجاز کے درمیان جمع بھی لازم نہ آئیگا۔ اور تغلیب کو اگر از قسم مجاز شمار بھی کر لیا جائے تو وہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت اور دوسرا فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی شکل میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے گا۔

دوسری خرابی کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت عورتوں کی تسلی و تشفی کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس لئے کہ آنحضورؐ کی بعض بیویوں نے فرمایا تھا خداوند تعالیٰ کے یہاں

ہماری کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ صراحۃً قرآن میں ہمارا کہیں پر بھی ذکر نہیں ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہو کہ عورتیں جمع مذکر عالم میں داخل نہیں ہیں اور جہاں تک تغلیب کا تعلق ہے تو وہ قرآن مجید کا ایک بڑا اور وسیع باب ہے، قرآن مجید میں بارہا اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَأَنَّ دَعْوَةَ الْإِسْلَامِ الثَّانِيَةُ يَتَنَاولُ الْإِنَاثُ خَاصَّةً لِأَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُونُ تَبَعًا لِلْأُنْثَى حَتَّى يَدْخُلَ فِي تَغْلِيلِ الْأُنْثَى حَتَّى قَالَ فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ أَمْنُوْنِي عَلَى بَنِي وَلَدِ بَنُونَ وَبَنَاتُ أَنْ الْأَمَانُ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيقَيْنِ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمَذْكَرَ يَتَنَاوَلُ الذَّكَوْرَ وَالْإِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ أَمْنُوْنِي عَلَى بَنَاتِي لَا يَتَنَاوَلُ الذَّكَوْرَ مِنْ أَوْلَادِهِ لِأَنَّ الْجَمْعَ لِلْمُؤَنَّثِ لَا يَتَنَاوَلُ الذَّكَوْرَ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيلِ وَلَوْ قَالَ عَلَى بَنِي وَلَيْسَ لَهُ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَنْبَغُ الْأَمَانُ لَهُمْ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمَذْكَرَ إِذَا تَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيلًا دُونَ الْأَمْنِ لِأَنَّ التَّغْلِيلَ وَلَوْ ذَكَرَ هَذَا الْأَمْلَةَ عَلَى سَبِيلِ الشَّرْحِ الْمَرْتَّبِ لَكَانَ أَوَّلِي وَأَخْصَرُ.

## ترجمہ

اور اگر جمع علامت تانیث کے ساتھ ذکر کی جائے تو خاص طور پر انات کو شامل ہوگی۔ کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا تاکہ مؤنث کی تغلیب مان کر مرد کو داخل مان لیا جائے چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کافر کہے اَمْنُوْنِي عَلَى بَنِي (مجھے اپنے بیٹوں سمیت امن دو) اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں ہوں تو اس صورت میں امان دونوں فریق (بیٹا بیٹی) کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اختلاط کی صورت میں جمع مذکر کا صیغہ مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور اگر کہا کہ مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امان دو تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ جمع مؤنث مذکر کو تغلیب شامل نہیں ہوتی۔ اور اگر کافر نے کہا مجھے امن دو میرے بیٹوں سمیت حالانکہ اس کے لئے لڑکیوں کے سوا کوئی لڑکا نہیں ہے تو امان لڑکیوں کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر مؤنث کو اختلاط کے وقت تغلیب شامل ہوتی ہے الگ سے تنہا مؤنث کو شامل نہیں ہوتی۔ تغلیب نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اور اگر امان رحمۃ اللہ علیہ ان تمام مثالوں کو ترتیب وار ذکر فرماتے تو مختصر بھی ہوتا اور بہتر بھی ہوتا۔

جمع کی علامت تانیث کا ذکر :- ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر صیغہ جمع علامت تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ مذکور ہو تو وہ صیغہ خاص کر عورتوں کیلئے ہوگی۔ مردوں کو شامل نہ ہوگی۔ اس لئے مرد عورت کے تابع نہیں ہے اس لئے مردوں پر عورتوں کو غالب کر کے ان کو جمع مؤنث کے صیغہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

## تشریح

استعمال جمع کے قواعد: صیغہ جمع، علامت جمع برائے مذکر دونوں کو یعنی مذکر اور مؤنث دونوں فریق کو شامل ہوتا ہے۔ (۲) علامت جمع مذکر صرف عورتوں کو شامل نہیں ہوتی۔ (۳) صیغہ جمع علامت جمع مؤنث کیساتھ صرف عورتوں کو شامل ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کہا (منونہ علیٰ بنی) مجھے میرے بچوں سمیت امن دو، جبکہ اس آدمی کے لڑکے اور لڑکیاں دونوں قسم کی اولاد ہے۔ تو یہ امن دونوں قسم کی اولاد ہے تو یہ امن دونوں قسم کی اولاد کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اگر مذکر اور مؤنث دونوں شامل ہوں تو صیغہ جمع مذکر ہر دو فریق کو شامل ہوتا ہے۔

تیسرے قاعدہ کی مثال: (منونہ علیٰ بنی) مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امن دو، تو یہ امن اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی۔ دوسرے قاعدے کی مثال میں شارح نے فرمایا (منونہ علیٰ بنی) اگر لڑکیوں کے سوا اس کے بچے نہ ہوں۔ تو یہ امن لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی اس لئے جمع مذکر اختلاف کے وقت تغلیباً مؤنث کو شامل ہوتی ہے اگر نہ مؤنث ہی ہوں تو جمع مذکر ان اناث کو شامل نہ ہوگی۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظَهُورًا بَلِيًّا حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكَتَابَةَ يَجْمَعُ مَعَ كُلِّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَانَهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَكِنَّا كُنَّا ظَاهِرًا مِنْ وَجْهِ الاستعمالِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَيْدِ مَخْرُجِ بِهِ النُّصِّ وَالْمَفْسَرِ لِأَنَّ ظَهْرًا مِنْ حَيْثُ الاستعمالِ وَظَهْرًا هُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَأَتَيْنِ كَقَوْلِهِ أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ الظَّاهِرُ أَنَّهُمَا مَثَلَانِ لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَانْهَضَ حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي إِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنَّكَاحِ صَحِيحَانِ فِيهِمَا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَا مَثَالَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لَا نَعْمًا مَجَازَانِ لَعَوِيَّتَانِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِ هَكَذَا قِيلَ -

## ترجمہ

اور ہر حال صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد دونوں بالکل ظاہر ہوں۔ لفظ بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں خواہ صریح حقیقہ ہو یا مجازاً۔ اس میں تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے پس گویا دونوں (صریح اور کنایہ) حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اور جب کہ اس کا ظہور یا اعتبار استعمال ہی کے ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے نص اور مفسر خارج ہو جائیں کیونکہ صریح کا ظہور یا اعتبار استعمال کے ہو گا اور نص اور مفسر میں ظہور قرائن سے ہو گا یا پھر متکلم کے قصد و ارادہ سے جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے انتہائی کہے اور بوی سے انتہائی طالق کہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ یہ دونوں معنی ازالہ رقیق

اور ازالہ نکاح کے مسئلے میں حقیقت شرعی ہیں اور دونوں صریح ہیں۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو جہتوں سے کیونکہ یہ دونوں لغت کے لحاظ سے مجاز لغوی ہیں اور ان معنی میں حقیقت شرعی ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

**تشریح** صریح کی تعریف :- تیسری تقسیم کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقت اور مجاز۔ مصنف نے ان دونوں کو بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب انھوں نے تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے۔

فرمایا :- صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اور اس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کسی قسم کا احتمال باقی نہ ہو اور لفظ کو بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں۔ خواہ لفظ صریح حقیقت ہو یا مجازاً

شارح نے فرمایا :- مصنف نے حقیقت کا ان اوجازاً کہا ہے۔ اس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صریح اور کنایہ یہ دونوں ہی حقیقت و مجاز میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ صریح حقیقی اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی اقسام ہیں۔ لہذا حقیقت کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح دوم کنایہ۔ اسی طرح مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ۔

قولہ : **والمساكن ظہور من وجوہ الاستعمال** :- یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے جبکہ تعریف کو جامع اور مانع ہونا چاہئے۔ کیونکہ صریح کے معنی میں جس طرح ظہور پایا جاتا ہے اسی طرح نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور پایا جاتا ہے۔ لازم آتا ہے کہ صریح کی تعریف میں نص و مفسر وغیرہ داخل ہو جائیں۔ اس لئے صریح کی تعریف میں کوئی قید ان کو خارج کرنے کیلئے ضروری ہے۔

**جواب ہے :-** صریح میں ظہور استعمال میں ہوتا ہے۔ اور نص و مفسر اور دوسری اقسام میں ظہور متکلم کے ارادہ اور قرینہ سے ہوتا ہے اس قید کی بنا پر صریح کی تعریف سے نص و مفسر وغیرہ اقسام خارج ہو گئیں۔

**صریح کی مثال :-** مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حر۔ اسی طرح شوہر کا اپنی بیوی سے انت طالق کہنا۔ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ حر کا لفظ ازالہ رقیبت پر اور طالق کا لفظ صریح ہے ازالہ ملک نکاح میں۔ مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی مثالیں ہوں اور یہ کہا جائے کہ ازالہ رقیبت اور ازالہ ملک نکاح لغت میں مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں۔ اس طرح یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثال ہوں، اور صریح مجازی کی بھی۔

وَحُكْمُهُ تَعْلُقُ الْحُكْمَ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَعْنَاهُ حَقٌّ اسْتَعْنَى عَنِ الْعَرَبِيَّةِ  
أَنَّى لَا يَخْتَارُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ

اللہ فجری علی لسانہ، اَنْتَ طالقُ یَفْعُ الطلاقُ وَلَوْلَکُمْ یَقْصِدُ ۱۰ وَهٰکِذَا قَوْلُہٗ بَعَثَ وَاشْتَرِیْتُ۔

**ترجمہ**

اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو حتیٰ کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم ان معنی کو لفظ سے مراد لینے کیلئے نیت کا محتاج نہ ہو۔ پس اگر اس نے ارادہ کیا تھا کہ سبحان اللہ کہے پس اس کی زبان سے انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے قصد ارادہ نہ کیا ہو۔ اسی طرح اس کا قول بَعَثَ اور اشتریت بھی ہے۔

**تشریح**

صریح کا حکم :- صریح کا حکم یہ ہے کہ اس کا حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو جس میں کسی ارادہ کی ضرورت ہو نہ نیت کی حاجت ہو۔ مثلاً کسی نے ارادہ سبحان اللہ کہنے کا کیا مگر اس کی زبان سے انت طالق صادر ہو گیا تو اس سے قضاء طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے طلاق دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح ارادہ اور نیت کے بغیر اس نے بَعَثَ (میں نے فروخت کر دیا) اور اشتریت (میں نے خرید لیا) کہا تو ان صریح الفاظ سے بیع اور شراء ثابت ہو جائے گی

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَشْرَ الْمُرَادُ بِهِ، وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِفَرَسٍ يَنْتَبِهُ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ حِجَارًا فِيهِ نَبِيَّةٌ أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِسْتِثْنَاءُ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى اخْرَاجِ الْخَفِيِّ وَالْمَشْكَلُ لِهَذَا خَفَاءٌ هَمَّا بِحَسَبِ مَا نَجَّحَ أَخْرَفُوا وَقَعَ الْخَفَاءُ فِي الصُّوَرِ وَالظُّهُورِ فِي الْكِنَايَةِ بَعَوَاضِ أَخْرَ لَا يَصُورُ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ صَرِيحًا أَوْ كِنَايَةً لِأَنَّ الْعَوَاضِ الْأَخْرَ لَا يُعْتَبَرُ فَالْمَدَامُ فِيهِمَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَهَذَا أَقَالُوا إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةً وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيحَةً وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارِفَ صَرِيحٌ وَغَيْرُ الْمُتَعَارِفِ كِنَايَةٌ مِثْلُ الْفَاطِ الْضَمِيرِ لِهَاءِ الْكِنَايَةِ وَأَنَا وَأَنْتَ فَإِنَّ كَلِمَاتٍ وَضَعْتَ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالْخَفَاءِ وَكَوْنُهُ أَعْرَفَ الْمُتَعَارِفِ عِنْدَ الْخَوَافِيقِ لَا يَصُورُ بَكُونِهِ كِنَايَةً لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ أَخْرَ وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى مَنْ دَقَّ دَابَّةً فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ عَلَى السَّلَامِ أَنَا أَنَا لَمْ يَقُولْ أَنَا أَنَا بَلْ أَذْكَرُ اسْمَكَ خَفِيَ أَنَّهُمْ شَمَّ الظَّاهِرُ أَنْتَ مِثْلُ الْكِنَايَةِ الْحَقِيقَةِ وَلَكُمْ يَذْكَرُ مِثَالِ الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ

**ترجمہ**

اور بہر حال کنایہ پس وہ لفظ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور کسی قرینہ کے بغیر سمجھ نہ جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی۔ نیز اس میں بھی تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور پوشیدہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ استعمال کے لحاظ سے پوشیدہ ہو اور اس سے مخفی اور

مشکل کو خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفاء دوسری رکاوٹ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر صریح میں پوشیدگی یا کنایہ میں ظہور کسی دوسرے عارض کی وجہ سے واقع ہو جائے تو یہ صریح کے صریح ہونے اور کنایہ کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے کہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ غرض صریح و کنایہ میں دار و مدار استعمال پر ہے۔ اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ اور انا و انت وغیرہ ضمیریں۔ ان میں سے ہر ایک وضع کئے گئے ہیں تاکہ متکلم ان کو پوشیدگی اور خفاء کے طور پر استعمال کر سکے۔ اور نحو یوں کے یہاں ان کا اعرف المعارف ہونا ان کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ وہ اور بات ہے۔ اور چونکہ ضمیر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس صحابی پر نیک فرمائی جس نے دروازہ مبارک کو ہٹکھٹایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا مَنْ اَنْتَ (تم کون ہو؟) تو اس نے جواب دیا اَنَا۔ تو آپ نے فرمایا اَنَا اَنَا معنی یہ کہ تم انا انا کیوں کہتے ہو اپنا نام ظاہر کرو۔ تاکہ میں سمجھ سکوں۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے۔ مصنف نے کنایہ مجازیہ کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

## تشریح

قولہ اما الکتابیۃ التیسری تقسیم کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور قرینہ کے بغیر وہ مراد سمجھ میں نہ آئے۔ کنایہ حقیقتہً ہو یا مجازاً۔ حقیقتہً اور مجازاً کہ صاحب کتاب نے اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ کنایہ دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے حقیقت کے ساتھ بھی اور مجاز کے ساتھ بھی۔

قولہ والحمد للہ بالاسستاد الخ۔ یہ عبارت ایک مقدم سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مراد تو خفی، مشکل وغیرہ میں بھی پوشیدہ ہوتی ہے لہذا قلیل سبب بھی کنایہ ہیں داخل ہیں اگر ایسا ہے تو کنایہ کی تعریف غیر کے دخول سے خالی نہ رہے گی۔ لہذا کنایہ کی تعریف میں کوئی ایسی قید ضرور ہونا چاہئے جس کی وجہ سے خفی مشکل مجمل وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں؟

جواب۔ کنایہ میں مراد کی جو پوشیدگی ہوتی ہے وہ استعمال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جبکہ متقابلات میں خفاء دوسرے وجوہ کی بنا پر ہوتی ہے جو استعمال کے علاوہ ہیں۔ لہذا کنایہ کی تعریف میں کسی مزید قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اور بالفرض خفی وغیرہ اگر کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں تو کیا حرج ہے کیونکہ خفی مشکل وغیرہ دوسری تقسیم کے افراد ہیں۔ اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں سے ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ دو الگ الگ تقسیموں کے اقسام آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ شارح نے کہا کہ اگر صریح میں خفاء داخل ہو جائے، اسی طرح کنایہ میں ظاہر کسی عارض کی وجہ سے

داخل ہو جائے تو اس سے اس کے صریح اور کنایہ ہونے میں فرق نہیں پڑتا، صریح صریح ہی رہے گا اور کنایہ کنایہ ہی رہے گا کیونکہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا اعتبار کیا گیا ہے۔ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر علماء نے کہا کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے اس لئے کہ حقیقت مجبورہ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ البتہ اگر حقیقت مجبورہ کے ترک کئے جائیں گے فریقہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے۔ کیونکہ اس کی مراد ظاہر ہوتی ہے اسی طرح مجاز متعارف کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے وہ بھی صریح ہو گا۔ اور مجاز غیر متعارف کی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہو گا۔

کنایہ کی مثال الفاظ ضمیر ہیں جیسے ہو غائب کیلئے اور حاضر کیلئے انتہا اور ضمیر متکلم جیسے انا۔ اس وجہ سے ان ضمیروں کو واضح نے اس لئے وضع کیا ہے کہ متکلم ان کو خفاء اور پوشیدگی کے طور پر استعمال کرے۔ جیسے اگر متکلم کسی نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو اس کی جگہ لفظ ہو ضمیر کا استعمال کر سکتا ہے۔ کیونکہ ضمیروں میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔

ایک صحابی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی گھر کی گنبدی بجائی پھر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم کون ہو؟ تو اس نے جواب میں عرض کیا انا (میں ہوں) تو آپ نے باندا نا پسندیدگی فرمایا انا انا۔ یہ سنی یہ کہ یہ انا انا کیلئے۔ تم کو اس وقت اپنا نام بتانا چاہئے، ضمیر کا استعمال نہ کرنا چاہئے تاکہ میں سمجھ لیتا کہ دروازہ پر کون ہے۔ اس حدیث سے اس مسئلہ کی تصدیق ہو گئی کہ ضمیر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ اعراض :- علماء نحو کے نزدیک ضمیر میں اعراف المعارف ہوتی ہیں۔ اس ضمیر کنایہ کی مثال کیسے بن سکتی ہے۔ اس لئے کہ کنایہ میں تو اسہام ہوتا ہے مراد معلوم نہیں ہوتی۔

جواب :- ضمائر کا تمام معنیوں میں سب سے اعراف ہونا ان کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے کیوں کہ اعراف المعارف ہونے کا مطلب ہے کہ ضمیر سے کسی غیر متعین چیز کا مراد لینا درست نہیں۔ اس کے برخلاف جو غیر اعراف المعارف ہیں وہاں غیر متعین چیز کا مراد لینا درست ہوتا ہے۔ لہذا اعراف المعارف ہونے کے باوجود ضمیروں میں ایک طرح کی پوشیدگی ہو سکتی ہے اسی لئے ضمیر کنایہ کی مثال میں ذکر کی گئی ہے۔ شارح نے کہا۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور جہاں تک کنایہ مجازیہ کا تعلق ہے تو اس کو ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے مگر جو مجاز بھی غیر متعارف ہو گا وہ کنایہ مجازیہ کی مثال بن سکتا ہے۔

وَحُكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالْغَيْبِ، أَوْ بِنَيْتِ الْمُتَكَلِّمِ لَوْ أَنَّهَا مُسْتَوْرَةٌ الْمُرَادِ  
فَلَا يَطْلُقُ فِي أَنْتَ بَائِئٍ مَا لَكُمْ يَنْوِي نَيْتًا، أَوْ لَكُمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَاشِمًا مَقَامًا كَاللَّاتِ  
الْغَضَبِ أَوْ مَذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ۔



## ترجمہ

اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت کے بغیر واجب نہیں ہے۔ نیت سے متکلم کی نیت مراد ہے۔ کیوں کہ نیت کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ لہذا عورت انت بائن کہنے سے مطلق نہ ہوگی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی چیز اس کی قائم مقام ہو۔ مثلاً غصہ کی حالت یا طلاق کا باہمی ذکر وغیرہ۔

## تشریح

کنایہ کا حکم: کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہ ہو بغیر متکلم کی نیت کے۔ مطلب یہ ہے کہ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جبکہ متکلم نے اس کی نیت کی ہو۔ کیونکہ جب کنایہ کی مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو اس پر عمل کرنا اس طرح ممکن ہوگا۔ اسی وجہ سے کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہے۔ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے۔ اور نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہونا چاہئے جو اس کی نیت پر دلالت کرتی ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت بائن (تو جدا ہے) تو اس جملے کو زبان سے کہنے کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی بلکہ شوہر یہ جملہ کہتے وقت نیت طلاق کی کرے۔ یا پھر نیت کا قائم مقام کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اس پر دلالت کرے۔ جیسے آپس میں طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا شوہر عورت پر غضبناک ہو اور غصہ کی حالت میں انت بائن کہتا ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَلَا يَأْتِي الطَّلَاقُ سَمِيَّتٍ بِهَا عَجَا زًا حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنُ جَوَابِ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكُنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمَرَادُ بِهِ وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهَا أَنْتَ بَائِنٌ وَبَيْتٌ وَبَتْلَةٌ وَحَوَامٌ وَخَوَهَا كَلَامًا مَعْلُومَةً الْمَعَانِي وَاسْتَعْلَمَتْ فِيهَا حَصْرًا حَتَّى فُكِّفَتْ تَسْمِيَّتُهَا كُنَايَةً فَاجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَّتَهَا كُنَايَةً إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ مَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُومٌ لَا إِنْهَامَ فِيهِ إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لَكِنْ لَا يَعْلَمُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنْ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ أَوْ مِنَ الْمَالِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوِيَّ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِّي زَالَ الْإِنْهَامُ فَكَانَ عَامِلًا بِمَوْجِبِهِ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كُنَايَاتٌ حَقِيقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيلِ أَنْ يُذَكَّرَ أَنْتَ بَائِنٌ وَبِإِذَا بَهَا أَنْتَ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّحْمِيُّ۔

## ترجمہ

اور کنائی طلاقوں کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے حتیٰ کہ بوائن ہو گئیں۔ یہاں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احاف تم کہتے ہو کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو۔ اور حالت یہ ہے کہ طلاق بائین کے الفاظ جیسے شوہر کا قول انت بائن کہتے، بتلتا، حوام اور اس جیسے دوسرے کلمات کے معانی معلوم ہیں اور طلاق بائین میں صراحت استعمال کئے جاتے

ہیں تو ان کا کنایہ نام کیوں رکھتے ہیں؟ تو احناف نے جواب دیا کہ ان الفاظ طلاق کا کنایہ کہنا بطور مجاز کے ہے کیونکہ ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں کوئی ابہام نہیں ہے کیونکہ بائن کے معنی (جدا ہونے والی) واضح ہیں۔ لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ کس چیز سے بائن (جدا) ہے آیا زوج سے یا گھر خاندان سے یا مال سے یا جمال سے۔ پس جب شوہر نے یہ نیت کر لی کہ غنی (مجھ سے) تو ابہام دور ہو گیا۔ اور وہ اس کے موجب و مقتضی پر عمل کرنے والا شمار ہو گا۔ اس وجہ سے ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقہ کنائی ہوتے تو ہوتا یہ کہ انت بائن کہا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا۔ پس اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی۔

## تشریح

قولہ **وَصَيَاتُ الطَّلَاقِ** الخ یہ عبارت ایک سوال محذوف کا جواب ہے۔ احناف کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور انت بائن، انت بتہ، بتلہ، انت حرام وغیرہ الفاظ کنائی ہے حالانکہ ان سب کے معنی معلوم ہیں مثلاً بائن کے معنی جدا ہونے کے ہیں اور یہ بیونہ سے ماخوذ ہے، لفظ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی منع کرنے کے ہیں اور لفظ بتہ البتہ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی کاٹنے کے ہیں۔ اسی طرح بتلہ بتل سے ماخوذ ہے۔ اور معنی ہیں جدا کرنا، کاٹنا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ الفاظ کنائی میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحتہ استعمال کیے گئے ہیں۔ لہذا ان کو الفاظ کنائی میں شمار کرنا کیونکر جائز ہو گا۔

**جواب :-** اس سوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ ان الفاظ کو الفاظ کنائی کہنا مجاز ہے حقیقہ یہ الفاظ کنایہ کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ ان الفاظ کے معنی معلوم ہیں ان میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ معلوم نہیں کہ بیوی کو انت بائن کہنے کی صورت میں عورت کس چیز سے جدا ہے۔ آیا وہ مال سے جدا ہے یا کسی دوسری چیز سے جدا ہے۔ اسی وجہ سے ان الفاظ کو الفاظ کنائیہ حقیقہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مشابہت کی بنا پر ان الفاظ کو الفاظ کنایہ کہا گیا ہے۔ اس لئے اگر انت بائن کہنے کے وقت زوج نے نیت کی کہ تو مجھ سے جدا ہے تو کلام کی پوشیدگی رفع ہو جائے گی اور اس لفظ کے کہنے کی بنا پر شوہر جدائی پیدا کر نیوالی چیز پر عمل کر نیوالا بن گیا اور موجب جدائی انت بائن میں طلاق بائن ہے۔ لہذا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقہ کنایات طلاق ہوتے تو جب شوہر اپنی بیوی کو انت بائن کہتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس نے انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا ہے۔ اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے انت بائن کہنے کی صورت میں انت طالق کے معنی ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی چاہئے اور اسے احناف تم اس سے طلاق بائن مراد لیتے ہو۔

حاصل یہ کہ یہ الفاظ درحقیقت کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے۔

وَاَعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لِمَعْنَاهُ اللَّغْوِيُّ وَهَهُنَا  
كَذَلِكَ فَإِنَّ السَّابِقَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللَّغْوِيُّ وَاضِحًا لَكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ  
وَهُوَ أَنَّهَا بَأْتِيَنَّ عَنْ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيقَةً وَلِهَذَا قَالُوا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ  
عَلَى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُونَ الْأَصُولِ فَإِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنَّ يَذْكُرَ لَفْظًا وَيُرَادُ  
بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَوْلَا مِنْ حَيْثُ ذَاتُهَا بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ  
كَمَا فِي طَوِيلِ الْبِنَاءِ يُكَادُ بِهِ طَوِيلُ الْبِنَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتُهَا بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ  
إِلَى مَلْزُومِهِ الَّذِي هُوَ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَهَهُنَا كَذَلِكَ فَإِنَّ بَأْتِيًا مَحْمُولٌ عَلَى مَعْنَاهُ  
لَكِنْ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَتِهِ الْبَيِّنُونَةِ عِنْدَ النَّبِيِّ وَهُوَ  
أَيْضًا لَا يَخْلُو مِنْ خُذْ شَيْءٌ فَتَأْمَلْ

## ترجمہ

اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مرادی پوشیدہ ہوں۔ نہ  
کہ معنی لغوی اور یہاں بھی ایسا ہی ہے چنانچہ لفظ بأتی کے اگرچہ لغوی معنی واضح  
ہیں مگر مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ عورت شوہر سے جدا ہے لہذا یہ کنایہ حقیقی ہے اس واسطے  
لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لفظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق الفاظ کنائی ہیں نہ کہ اصولیین کے نزدیک  
کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس کے معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں بحیثیت  
ذات کے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اس سے ذہن اس کے ملزوم کی جانب منتقل ہو جائے۔ جیسے لفظ  
طویل البنات میں۔ طویل البنات سے مراد پرتلے کا دراز ہونا ہے لیکن طویل البنات اپنے معنی بنات پر اپنی ذات سے  
دلالت نہیں کرتا بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن طویل البنات سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور وہ  
طول قامت ہے۔ جس کا قد لمبا ہو گا اس کا پیر بھی لمبا ہو گا۔ یہاں پر ایسا ہی ہے کیوں کہ بأتی اپنے معنی  
موضوع لہ پر محمول ہے لیکن اس واسطے کہ اس سے ذہن ملزوم کی طرف منتقل ہو اور وہ طلاق ہے جو صفت  
بینونت کے ساتھ متصف ہے۔ نیت کے پائے جانیکی صورت میں۔ مگر ان الفاظ کا علمائے بیان  
کے طریقہ پر کنائی ہونا محل غور ہے۔

## تشریح

سابقہ جواب پر ایک اعتراض :- طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ بطور مجاز کے  
کہا جاتا ہے، حقیقت کے طور پر نہیں کہا جاتا۔ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ کنایہ  
کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہونا ظاہر نہ ہو مگر اس لفظ کے معنی لغوی پوشیدہ ہوں۔

چنانچہ یہاں پر یہی صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً بائن کے لغوی معنیٰ جدا ہونے کے ہیں مگر اس کے مراد میں  
معنیٰ ظاہر نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ ہیں۔ اس طرح پر کہ جب شوہر نے بیوی سے اُنت بائن کہا تو یہ معام ہو گیا  
کہ عورت شوہر سے جدا ہے مگر جدائی کے معنی پوشیدہ ہیں۔ آیا وہ مال سے جدا ہے، کمال سے جدا ہے، نیکاح  
سے جدا ہے۔ بہر حال متعدد احتمالات ہیں اور مراد پوشیدہ ہے اس لئے ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آتی  
ہے اس لئے یہ الفاظ حقیقۃً الفاظ کنائی ہیں نہ کہ مجازاً۔

چنانچہ علمائے اصول نے کہا یہ الفاظ علماء بیان کے نزدیک کنایات ہیں، علماء اصول کے مذہب کے مطابق  
کنائی الفاظ نہیں ہیں اس لئے کہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور معنیٰ موضوع  
لے اس سے مراد لے جائیں اس حیثیت سے کہ وہ معنیٰ موضوع لے سے اس کے معنیٰ ملزوم کی جانب منتقل ہوتا ہو۔  
مثال کے طور پر طویل النجاد ایک لفظ ہے جس کے موضوع لے معنیٰ ہیں پرتلے کا طویل ہونا۔ اور پرتلے کا دراز ہونا  
اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس کے ملزوم معنیٰ طویل القامت کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح بائن  
میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ لفظ بائن سے اس کے موضوع لے معنیٰ یعنی بیہوش (جدا ہونا) مراد ہے مگر ذات  
کی حیثیت سے نہیں بلکہ بوقت نیت اس سے اس کے ملزوم معنیٰ طلاق کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حاصل یہ  
کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مطابق حقیقۃً کنایہ ہیں۔ مگر اعتراضات سے خالی نہیں۔ اور یہ الفاظ مجازاً کنایہ نہیں ہیں  
جواب ہے۔ احناف نے اس طویل اور اہم اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ بائن، بتہ، بتلہ وغیرہ الفاظ بیہوش  
عن الزوج سے کنایہ ہیں اس لئے ان الفاظ سے بیہوش کا پایا جانا ضروری ہو گا۔ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں  
ہیں اور جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں۔ اور ان الفاظ کے معنیٰ بھی طلاق کے نہیں اس لئے ان الفاظ کا کنایات  
الطلاق کہا جانا بطور مجاز کے ہو گا، حقیقۃً کنائی الفاظ نہ ہوں گے۔

اَلَا اَعْتَدْتَنِي وَاسْتَبْرَيْتَنِي رَحِمَتِي وَانْتَبَاحًا وَاحِدًا اَسْتَشْنَاءُ مِنْ قَوْلِهِ حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنُ  
يَعْنِي أَنَّ الْفَظَّ الْكُنَايَاتُ كَمَا بَوَائِنُ اَلْاَهْذَا اَلْاَلْفَاظُ الثَّلَاثَةُ فَانْهَارُ جَعِيَّتَا لِاجْلِ  
وَجُودِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيهَا تَقْدِيرًا اَمَّا فِي قَوْلِهِ اِعْتَدْتَنِي فَلَا تَمَاحِيْلُ اِعْتِدَادُ  
بِعَمَلِ اللَّهِ عَلَيْهَا وَبِحَتْمِ اِعْتِدَادِ الْحَيْضِ لِلْفَرْخِ عَنِ الْعِدَّةِ لَا فَاذِ اَنْوَى هَذَا  
يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدَّ خَوْلًا بِهَا يَنْبَغُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً كَمَا تَمَّ  
الطَّلَاقُ وَتَحِبُّ الْعِدَّةُ اِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدَّ خَوْلٍ بِهَا فَمِنْ لَاعِدَّةٍ عَلَيْهَا اَصْلًا فَيَجِبُ  
اَنْ يَجْعَلَ قَوْلَهُ اِعْتَدْتَنِي مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كُوْنِي طَالِقًا اَوْ طَلِقِي فَقَدْ ذَكَرَ الْمُسَبَّبُ  
وَأَسْرَدَ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مَخْتَصًّا بِالسَّبَبِ وَالْاِعْتِدَادُ  
فِي الْاَصْلِ وَبِالذَاتِ مَخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِأَنَّهُمَا مَا شَرَعَتْ اِلَّا لَتَعْرِفَ بَرَاءَةَ الرَّحِمِ

وَأَمَّا فِي الْأَمَةِ إِذَا أُغْتِقَتْ فَلَيْسَ مَا شَرَعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تُشْبِهُهَا بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ  
أَمَّا شَرَعَتْ لِأَجْلِ الْحَدَادِ فَلَا يَكُونُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ وَلِذَا اشْرَعَتْ بِأَلَا شَهْرٍ  
دُونَ الْحَيْضِ -

## ترجمہ

مگر لفظ اعتدی (عدت شمار کر) (ستبرئی رحمات) (اپنے رحم کو پاک کر لے) اور نیت کر (نیت کر لے)  
(تو ایک ہے)۔ مصنف کا یہ قول جتنی کائنات بواہن سے استثنائے ہے۔ لہذا الفاظ کائنات  
سب کے سب بائن ہیں مگر یہ تین الفاظ رجعی ہیں۔ کیونکہ ان میں لفظ طلاق بطور تقدیر موجود ہے۔ بہر حال لفظ  
اعتدی میں ایک احتمال یہ ہے کہ اللہ کی ان نعمتوں کا شمار کرنا مراد ہو جو اس پر ہیں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے  
کہ حیض کا شمار کرنا مراد ہو۔ عدت سے فارغ ہونے کے لئے۔ پس جب شوہر نے اس کی نیت کر لی تو طلاق رجعی  
واقع ہوگی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو طلاق اقتضاؤ ثابت ہوگی۔ گویا شوہر نے کہا (اعتدی لہو فی)  
طلقتہ (تو اپنی عدت شمار کر کیونکہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) یا کہا کہ طلقی بخ (اعتدی) (پہلے تو  
طلاق واقع کر پھر عدت شمار کر) یا کوئی طلاق بخ (اعتدی) (اولاً تو طلاق دال ہو جا پھر عدت شمار کر)  
تو طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس صورت میں اس پر  
عدت بالکل نہیں ہے۔ چنانچہ اس صورت میں واجب ہے کہ اس کے قول (اعتدی) کو مستعار لیا جائے۔  
کوئی طالق یا طلقی سے عرض مسبب (عدت) ذکر کیا گیا اور سبب (طلاق) مراد لیا گیا۔ اور یہ جائز ہے  
جبکہ مسبب اسی سبب کے ساتھ خاص ہو اور اعتد اور اصل اور ذات دونوں حیثیت سے طلاق کیساتھ  
خاص ہے کیونکہ اعتد کی مشروعیت رجعی کی برابری معلوم کر کے کیلئے ہوئی ہے لیکن امہ میں جب اس کو  
آزاد کر دیا جائے تو اس کے لئے عدت اس لئے مشروع ہوئی تاکہ طلاق سے تشبیہ دی جاسکے۔ اور موت  
کی صورت میں باندی پر عدت (چار ماہ دس دن) صرف سوگ منائی کی عرض سے مشروع ہوئی ہے۔ لہذا  
فی الواقع عدت نہیں ہے۔ اسی واسطے موت کی عدت مہینوں سے مشروع ہوئی حیض سے نہیں۔  
الفاظ کنا یہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلے کو پہلے بالتفصیل ذکر کیا گیا  
ہے مگر یہ تین الفاظ اعتدی، استبرئی رحمات اور انت واحدہ وہ الفاظ ہیں کہ جن سے  
طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ ان تینوں لفظوں میں طلاق کے معنی تقدیراً  
پائے جاتے ہیں اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ تینوں الفاظ سے طلاق رجعی  
واقع ہوگی جیسے لفظ اعتدی ہے۔ اس لفظ کے دو معنی ہیں۔ اول اللہ کے انعامات کو شمار کر لے۔ دوسرے  
معنی ہیں حیض کی مدت شمار کر لے اور دونوں میں سے جب شوہر دوسرے معنی کی نیت کرے گا تو اس  
سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔

## تشریح

طلاق رجعی واقع ہونے کی وجہ :- کیونکہ عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا ہے۔ اگر مدخول بہا ہے تو اقتضاء طلاق ثابت ہوگی کیونکہ شوہر نے (اعتدائی) کہہ کر بیوی کو عدت گزار نیکاً امر کیا ہے اور عدت طلاق کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے عدت کے حکم کو درست کرنے کے لئے اعتدائی کہنے سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہوگی اعتدائی لائق طلاق ہے (تو عدت گزار لے اس لئے کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی) بہر حال اعتدائی سے پہلے یا بعد میں طلاق محذوف ہے۔ اور لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اعتدائی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور عورت اگر مدخول بہا ہے تو اس کے ذمہ عدت کا گزارنا واجب ہے۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔ لفظ اعتدائی کی تشریح :- اعتدائی (تو عدت کے دن شمار کر لے) اس کی اصل یہ ہے۔ معنی میں ہے طلق کے یا کوئی طالق کے (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا تو طلاق والی ہو جا) یعنی طلق یا کوئی طالق سے اس کو عاریت میں لے لیا گیا ہے اور اعتدائی کا لفظ مجازاً کوئی طالق کے معنی میں ہے۔ اگر کوئی اعتراف کرے کہ اعتدائی کو انت طالق سے یا انت مطلقہ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا۔ اعتدائی صیغہ امر کا ہے، انت طالق امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اول انشاء اور دوسرا خبر ہے۔ لہذا مناسب ہوگا جیسے کوئی طالق یا طلق وغیرہ۔

مستعار لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں طلاق دینا سبب ہے اور عدت کا گزارنا اس کا مسبب ہے۔ اور یہاں مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اسی کو استعارہ کہتے ہیں۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ اعتدائی کوئی طالق یا طلق کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا ہے۔ اور کوئی طالق طلاق کے لئے صریح ہے جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدائی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونا چاہئے مگر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور چوتھے غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے جو طلاق بھی اس پر واقع ہوگی وہ بائتہ ہو جائے گی اسی وجہ سے یہاں پر بھی غیر مدخول بہا عورت بائتہ ہو جائے گا۔ عدت بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے :- عدت کی مشروعیت براءۃ رحم کیلئے ہوتی ہے۔ اور براءۃ جب آزاد ہوتی ہے تو آزاد ہونے کے بعد نکاح کرنے سے پہلے بھی عدت ضروری ہے اس کا مقصد بھی براءۃ رحم ہی ہے کیونکہ حریت کو طلاق کے ساتھ مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور موت کی صورت میں عورت پر عدت کا وجوب سوگ منائے کی غرض سے ہوا ہے اس لئے واقعی یہ عدت نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی عدت مہینوں سے شمار کی جاتی ہے نہ کہ حیض سے۔

وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ اسْتَبْرَأْ رَحِمَكَ فَلَا تَكُنْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِأَجْلِ  
الْوَلَدِ أَوَّلِنَا كَاجٍ نَزَوْجٍ أَخْرَفًا أَذَانُوِي هَذَا الِيقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِي فَإِنْ كَانَتْ مَدَّ خَوْلًا

بہا نکاتہ قال کوئی طالقاً شتم استبرئی رحمک و ان لم تکن مدخولاً بہا یكون قولہ استبرئی رحمک مستعاراً من قولہ کوئی طالقاً علی محل ما مکرر اعتدائی و اما انت واحدہ و ذلالتہ یحتمل ان یكون معناه انت طالق طلقہ واحدہ و فاذنوی ہذا فیقع الطلاق الرجعی و لہذا قال بعضهم انما ان قریئ واحدہ بالرفع لم تطلق قط لان معنایا منفردہ عن قومک و ان قریئ واحدہ لا بالنصب یقع الطلاق البتہ لان معنایا انت طالق طلقہ واحدہ و ان قریئ بالوقف فیحتاج الی النیت فان نوى تقع عند الشافعی و لکن الاصح ان لا اعتبار لا لحراب لان العوام لا یستیزون عن وجوب الاعراب فعلم علی حال یحتاج الی النیت اما فی الوقف والنصب فظاهر انما یصح معنی الطلاق بالنیت و اما فی الرفع فلا یمکن ان یكون معناه انت ذلت طلقہ واحدہ لشم حدیث المضائق و اقیم المضائق الیہ مقامہ۔

## ترجمہ

اور بہر حال اس کے قول استبرئی رحمک تو اپنے رحم کو پاک کر لے۔ تو اس وجہ سے کہ شوہر رحم سے برائۃ کا مطالبہ کر رہا ہے بچہ کیلئے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ رحم پاک کرنے کی طلب دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے ہو۔ پس جب شوہر اس لفظ سے دوسرے معنی کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ عورت مدخول بہا تھی پس گویا شوہر نے کہا کوئی طالقاً شتم استبرئی رحمک، اول تو طلاق والی ہو جا پھر اپنے رحم کو پاک کر لے۔ عورت اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک مستعار ہو گا کوئی طالقاً سے اسی طریقہ پر جیسا کہ اعتدائی میں پہلے گذر چکا ہے۔ اور بہر حال انت واحدہ یہ لفظ بھی کئی احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنی یہ ہیں کہ تو اپنی قوم میں ایک ہے یا تو میرے نزدیک ایک ہے جمال میں یا مال میں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ انت طالق طلقہ واحدہ (تو مطلق ہے ایک طلاق سے) پس جب شوہر اس کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ اس مثال میں جب واحدہ رفع کے ساتھ پڑھا جائے تو طلاق ہرگز واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں منفرد عورت ہے اور واحدہ نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں جملہ کے معنی ہو جائیں گے انت طالق طلقہ واحدہ (تو مطلق ہے ایک طلاق سے) اور اگر واحدہ وقف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس صورت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ پس اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ہمارے نزدیک۔ اور امام شافعی کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر صیح بات یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار منہیں ہے کیونکہ عوام الناس اعراب کے اقسام کو نہیں جانتے۔ لہذا ہر حالت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ بہر حال وقف اور نصب کی حالت میں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت سے صیح ہوتے ہیں۔ اور رفع والی صورت میں تو اس کا بھی احتمال ہے کہ

اس کے معنی انت ذات طلقہ واحدہ کے ہوں۔ پھر مضامین کو حذف کر دیا گیا ہو اور مضامین الیہ کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا ہو۔

## تشریح

جن الفاظ کے کہنے سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ان میں سے دوسرے الفاظ استبرائی رجحک ہے (تو اپنے رحم کو بری کر کے صاف کر لے) اس وجہ سے کہ استبرائی رجحک کے دو معنی ہیں۔ اول معنی رحم کی صفائی اس لئے کی جائے تاکہ اس میں بیج کا نطفہ ڈالا جائے۔ اور شوہر کا مقصد یہ ہو کہ وہ بیوی سے کہنا چاہتا ہے کہ توحیض سے اپنے رحم کو صاف کر لے تاکہ میں تجھ سے جماع کروں اور اس کے ذریعہ بیج کی پیدائش ہو۔

استبرائی رجحک کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ شوہر کا مقصد اس لفظ کے کہنے سے یہ ہو کہ اگلے نکاح (دوسرے شوہر سے نکاح) کرنے کے لئے تو اپنے رحم کو صاف کر لے۔ چونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے۔ استبرائی رجحک اپنے اندر ان دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اور جب شوہر نے ان میں سے کسی ایک معنی کی نیت کر لی تو بیوی پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہذا عورت اگر مدخول بہا ہے تو عبارت کی اصل یہ ہوگی کہ کوئی طالقاً تم استبرائی رجحک، تو طلاق والی ہو جا اس کے بعد دوسرے سے نکاح کیلئے اپنے رحم کو صاف کر لے۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو استبرائی رجحک کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ لفظ کوئی طالقاً سے مستعار لیا گیا ہے جس طرح اعتدی میں ایسا کیا گیا تھا۔ اور لفظ طلاق سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے استبرائی رجحک کہنے سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

انت واحدہ کی تفصیل :- اس لفظ کے کہنے پر بھی عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ مگر اس لفظ کے بھی کئی احتمال ہیں۔ اول معنی انت واحدہ عند قومک، تو اپنی قوم میں ایک ہے۔ اس سے عورت کے حسن و خوبی کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ دوسرے معنی انت واحدہ عندی فی المال والجمال والجمال تو میرے نزدیک کمال، جمال اور مال میں ایک ہے۔ یعنی تمام عورتوں میں تو اپنے حسن و جمال کے لحاظ سے مجھ کو پسند ہے۔ تیسرے معنی انت طالق طلقہ واحدہ۔ تو ایک طلاق والی ہے، شوہر جب ان آخری معنی کی نیت کرے گا تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق کا لفظ صراحت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب طلاق کا لفظ صراحت سے مذکور ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انہیں متعدد احتمالات کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ واحدہ اگر مرفوع پڑھا جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدہ بالرفع پڑھنے کی صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں ایک ہے اور حسن و جمال کے اظہار کرنے سے عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لہذا انت واحدہ



کہنے سے طلاق ہی واقع نہ ہوگی۔

اور اگر انت واحدۃ بالنصب پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ نصب پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی "انت طالق طلقة واحدة" (تو ایک طلاق والی ہے) اس عبارت میں طالق موصوف اور واحدۃ صفت ہے۔ معنی واحدۃ کا موصوف صریح طلاق ہے۔ اس لئے صریح طلاق دینے کی وجہ سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انت واحدۃ۔ اور اگر واحد کے لفظ کو وقف کے ساتھ پڑھا جائے۔ یعنی سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اس لفظ کے معنی نیت کے محتاج ہوں گے۔ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

انت واحدۃ میں فاضل شارح نے فرمایا کہ واحدۃ کے اعراب کا اعتبار نہیں ہے، عوام الناس اعراب کی اقسام سے واقف نہیں ہوتے نہ اعراب میں امتیاز ہی کر پاتے ہیں اس لئے شوہر نصب و رفع و وقف جو اعراب بھی پڑھے ہر حالت میں نیت کی ضرورت ہوگی۔ وقف اور نصب کی صورت میں طلاق کی نیت اگر کی گئی تو طلاق کے معنی کا ظاہر ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اور بصورت رفع یہ تاویل کی جائے گی کہ عبارت کی اصل انت ذات طلقة واحدة۔ اس سے مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا۔ مگر شارح کیلئے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے۔ اس عبارت سے ذات کو معنی مضاف کو اور طلقة معنی مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔

وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الصَّرِيحِ فِي الْكُنَايَةِ ضَرْبٌ قَصُورٌ لَا تَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ أَوْ دَلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِيحِ وَيُظْهِرُ هَذَا التَّفَادُلُ فِيمَا يَدْرَأُ بِالشَّبَهَاتِ وَهُوَ الْحَدُّ وَالْكَفَّاءُ فَإِنَّهَا لَا تَنْتَبِثُ بِالْكُنَايَةِ كَمَا إِذَا أَقْرَأَ عَلَى نَفْسِهِ بَاقِي جَاءَ مَعْتٌ فَلَا نَدْرَ جَمَاعًا حَرَامًا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الزَّانَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِأَحَدٍ جَاءَ مَعْتٌ فَلَا نَدْرَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَذْفِ مَا لَكُمْ يَقُولُ نَكَثْتَهَا أَوْ سَرَّيْتُ بِهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِأَخْرَزَ زَنْيْتُ فَقَالَ صَدَقْتَ حَدُّ الزَّانَا لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ قَبْلَ ذَلِكَ فَلَمْ يَكُنْ بَتَ الْآنَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزَّانَا فَقَالَ الْآخَرُ هُوَ كَمَا قُلْتَ يُحَدُّ هَذَا الْمَصْدَقُ حَدُّ الْقَذْفِ لِأَنَّ كَوْنَهُ التَّشْبِيهُ يُوجِبُ الْعُمُومَ فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ فَيُفْطَلُ كَوْنُهُ كُنَايَةً

اور اصل کلام میں صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے کیونکہ کنایہ نیت کا محتاج ہوتا ہے یا دلالت حال کا بخلاف صریح کے اور فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو

ترجمہ

محض شبہات میں دو رکعت چلتے ہیں اور وہ حدود اور کفارات ہیں اس لئے کہ یہ دونوں کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے جیسے جب کسی شخص نے اپنے نفس پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع حرام (زنا) کیا ہے۔ تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اور اسی طرح جب کسی شخص نے کسی کے بارے میں کہا کہ جامعۃ فلائۃ تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے۔ تو عیب لگانا والے پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی جب تک یہ شخص نکلتا یا زینت بہا نہ کہے (تو نے اس سے بدکاری کی، تو نے اس سے زنا کیا ہے) اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا زینت (تو نے زنا کیا ہے) تو اس نے جواب میں کہا صدقاً قلت (تو نے سچ کہا ہے) تو حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ کلام احتمال رکھتا ہے کہ صدقاً قبل ذلک (تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا) فلم کذبۃ الان (تو نے اب جھوٹ کیوں کہا) بخلاف اس صورت کے کہ کسی نے کسی شخص کو زنا کی تہمت لگائی تو تیسرے نے جواب میں کہا ہُوَ کما قلت (وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا) تو اس تصدیق کر نواںے پر تیسرے شخص کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی۔ کیونکہ کاف تشبیہ عموم کو واجب کرتا ہے ان تمام چیزوں میں جو اس سے متصف ہوتی ہوں اس لئے اس کا کنائی ہونا باطل ہے۔

## تشریح

کلام میں اصل صریح ہے :- ماتن نے صریح و کنایہ کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے۔ اور غیر صریح بمعنی کنایہ خلاف اصل ہے۔ اس وجہ سے کہ کلام کنایہ سے سمجھنے سمجھانے میں تقصیر ہوتی ہے۔ کیونکہ کلام کنائی مقصود کی دلالت میں نیت کا محتاج ہوتا ہے جبکہ صریح میں اس کی حاجت نہیں ہے۔

صریح اور کنایہ کے مابین فرق :- ماتن نے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ان حدود اور کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہ کی بناء پر ختم ہو جاتے ہیں جیسے ایک آدمی نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر زنا کی حد جاری نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ حد زنا کا وجوب زنا کے اقرار کرنے پر واجب ہوتا ہے اور اس جگہ اس نے جامعۃ کہا ہے۔ اور جامعۃ کا لفظ زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے اور احتمال ہے کہ اس نے جماع پر مباحثہ کا ارادہ کیا ہو۔ اس لئے جماع کا لفظ زنا کے معنی میں صریح نہیں رہا بلکہ کنایہ ہو گیا اور کنایہ سے حد زنا ثابت نہیں ہوتی اس لئے جامعۃ کے لفظ سے زنا کا اقرار کرنے پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

دوسری مثال :- ایک شخص نے دوسرے شخص کے بارے میں کہا جامعۃ فلائۃ تو نے فلاں اجنبیہ عورت سے جماع کیا ہے۔ تو اس کہنے والے پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ تو نے بدکاری کی ہے، یا یہ نہ کہے کہ تو نے زنا کیا ہے۔

تیسری مثال :- ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا کہ تو نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے۔ یہ سکر مخاطب نے کہا کہ تو نے سچ کہا ہے۔ تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

کیونکہ اس کلام کے دو معنی ہیں، تو نے سچ کہا ہے۔ یعنی اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہو (۲) متکلم نے مخاطب سے کہا ہو کہ تو اب تک تو سچ بولا کرتا تھا، آج کیا ہوا کہ تو جھوٹ بول رہا ہے۔ اس صورت میں زنا کا اقرار نہیں بلکہ مخاطب کی جانب سے متکلم کے قول کی تردید ہوگی۔ دونوں احتمالات کی بناء پر مخاطب کے اوپر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

ایک شخص نے دوسرے شخص کو زنا کی تہمت لگائی اور ایک تیسرے شخص نے بطور گواہی کے کہا ہو کہ مکالمات وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے اس کو کہا ہے تو اس صورت میں گواہ پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اس لئے کہ مکالمات میں حرف کاف برائے تشبیہ ہے اور کاف تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ان تمام اشیاء میں جو اس سے متصف ہوتی ہیں اس لئے اس کا گناہ ہونا، نتم ہونا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا۔ حد قذف چونکہ صریح سے واجب ہوتی ہے اس لئے ہو کہ مکالمات کہنے سے گواہ پر حد قذف جاری ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لَهُ إِشْمَاعًا عَدَّ الِاسْتِدْلَالَ مِنْ أَقْسَامِ النِّظْمِ تَسَامُحًا لِأَنَّهُ فِعْلٌ الْمُسْتَدَلُّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الِاسْتِدْلَالُ هُوَ الِانْتِقَالُ مِنَ الْإِشْرَاقِ إِلَى الْمَوْثِقِ أَوْ بِالْعَكْسِ وَالْإِخْيَارُ هُوَ الْمُرَادُ هَهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ أَعْنَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مَفْسَّرًا أَوْ خَاصًّا وَهَذَا الْإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عُرُوفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيدٍ وَلِذَلِكَ أَحْبَبْتُ فِي التَّعْرِيفِ بِقَوْلِهِ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لَهُ دُونَ مَا سَبَقَ النَّصُّ لَهُ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنَى الِاسْتِنْبَاطِ دُونَ عَمَلِ الْحَوَاجِ فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى وَأَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمَجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنْ هَذَا السُّوقِ أَعْنَمُ مِمَّا يَكُونُ فِي النَّصِّ فَإِنَّ السُّوقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُونُ مَقْصُودًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا فَإِذَا تَمَسَّكَ أَحَدٌ لَا بِأَحَدِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهِ تَعْرِفُوا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيهِ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَاتَّمَّ نَصٌّ فِيهِ.

## ترجمہ

پھر مصنف نے تقسیم رابع شروع فرمائی پر فرمایا اور بہر حال استدلال بعبارة النص پس یہ عمل کرنا ہے اس کے ظاہر پر جس کیلئے بالقصد کلام کو لایا گیا ہے۔ مصنف نے استدلال کو اقسام نظم میں بطور مساحت شمار کیا ہے کیونکہ یہ استدلال کا فعل ہے۔ اور وہ جو کتاب کی اقسام میں داخل ہے وہ ذات عبارة النص ہے اور وہ چیز جو اس حکم سے ثابت ہو وہ حکم ہے جو عبارة النص سے ثابت ہے اور

استدلال اثر سے مؤثر کی طرف انتقال کو کہتے ہیں اور اس کے برعکس کو بھی۔ اور اخیر ہی یہاں مراد ہے (یعنی مؤثر سے اثر کی جانب انتقال کرنا) اور نص عبارت القرآن کا نام ہے۔ عام ہے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں شائع ہے بغیر کسی تکبر کے۔ اسی وجہ سے تعریف میں مصنفؒ نے ماسبق الکلام لے فرمایا ماسبق النص لہ نہیں فرمایا۔ اور عمل سے مراد مجتہد کا فعل ہے یعنی استنباط کرنا۔ اعضاء بدن کا عمل مراد نہیں ہے۔ حاصل مطلب یہ نکالنا کہ عبارت القرآن سے ذہن کا حکم کی جانب انتقال کرنا استنباط ہے جو مجتہد ماسبق الکلام لہ کے ظاہر سے کرتا ہے اور اس سوق کلام سے مراد عام ہے کہ وہ نص میں ہو۔ اصلئے کہ سوق فی النص کا مطلب یہ ہے کہ جو نص کا مقصود اصلی ہو۔ اور عبارت النص نام ہے جو مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو۔ پس جب کسی شخص نے نکاح کی اباحت کو اثر قول کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ فاحکوا ما طاب لکم (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو) تو یہ عبارت النص ہو گا اگرچہ آیت مذکورہ اس میں نص نہیں ہے بلکہ نص سے ظاہر ہے بخلاف بیان تعدد نکاح کے کہ یہ آیت اس مسئلہ میں نص ہے۔

## تشریح

چوتھی تقسیم کا بیگانہ :- اس تقسیم میں چار اقسام کو ذکر فرمایا ہے۔ (اول) عبارت النص سے استدلال کرنا۔ (دوم) اشارۃ النص سے استدلال کرنا۔ (سوم) جو حکم دلالتہ النص سے ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔ (چهارم) اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔

عبارۃ النص سے استدلال معنی قرآن مجید کی عبارت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا اور اس کے ظاہر پر عمل کرنا جس کیلئے کلام کو لایا گیا ہے، انما عدد الاستدلال الخ۔ سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ استدلال دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ذہن کا اثر سے مؤثر کی جانب توجہ کرنا جیسے دھواں دیکھ کر آگ کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کا دوسرا نام استدلال من المعلول الی العلة ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے۔ اور معلول کو دیکھ کر علت پر استدلال کیا گیا ہے۔ استدلال کا دوسرا طریقہ مؤثر سے اثر کی جانب ذہن کا منتقل ہونا۔ مذکورہ بالا مثال میں آگ کو دیکھ کر دھوئیں کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کو استدلال من العلة الی المعلول کہا جاتا ہے۔ اس میں آگ کو دیکھ کر دھوئیں کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اس مقام پر استدلال کی یہ دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ مجتہد دلائل سے احکام کو ثابت کرتا ہے اور یہ بات دلیل سے حکم کی طرف منتقل ہونے میں حاصل ہوتی ہے معلوم ہوا اس جگہ یہی دوسری قسم مراد لی گئی ہے۔ اور دلائل سے احکام کا اثبات مجتہد کا کام ہے اور مجتہد کا فعل از قسم نظم نہیں ہے اس لئے استدلال کو نظم کی قسموں میں ذکر کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اسی مفہوم کو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں مباحثہ شمار کیا گیا ہے۔ اسوجہ سے استدلال مجتہد کا فعل ہے اور قسم جس کا تعلق کتاب اللہ سے ہے وہ بنفس عبارتہ النص ہے۔

اور اس سے ثابت شدہ حکم کو حکم ثابت بعبارة النص کہتے ہیں۔

جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ مصنف نے استدلال کو مجازاً انظم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔ اسی وجہ سے مجتہد کا فعل بھی تو نظم کی طرف ہوتا ہے اس لئے مجازاً اس استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کیا گیا۔ شارح نے کہا: اس جگہ نص سے وہ نص مراد نہیں ہے جس کو متقابلات میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس جگہ نص بول کر الفاظ قرآن اور قرآن مجید کی عبارت مراد ہے۔ اور الفاظ قرآن خواہ بصورت نص ہوں یا بصورت ظاہر ہوں اور چاہے وہ مفسر کی صورت میں ہوں اور نص بول کر قرآن کے الفاظ مراد لینا حضرات فقہاء کی اصطلاح میں بہت مشہور بات ہے۔ اور نص سے چونکہ الفاظ قرآن مراد لئے گئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کی تعریف ماسبق الکلام لاجلہ سے کی گئی ہے، اور ماسبق النص لاجلہ نہیں کیا گیا ہے۔ اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے۔ یعنی شریعت کے اصول کے ذریعہ شرعی مسائل کا استنباط کرنا۔ یہاں جسم کے اعضاء کا فعل و عمل مراد نہیں ہے۔

شارح نے فرمایا: ماسبق الکلام لہ میں مسوق کے معنی عام ہیں، ایک مسوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے۔ دوسرا مسوق عبارة النص میں ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ مقصود تو ہوتا ہے مگر مقصود اصلی ہو یا غیر اصلی دونوں کو شامل ہے۔ جیسے کسی نے نکاح کو جائز اور مباح ثابت کرنے کیلئے قرآن کی عبارت فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع سے استدلال کیا تو اس کو عبارة النص کہیں گے۔ اسی لئے اس سے اباحت نکاح کا بیان اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے مگر مقصود تو بہر حال ہے۔ اباحت نکاح کے باب میں یہ قول ظاہر ہو گا نہ کہ نص۔ البتہ اس آیت میں چونکہ عدد کا بیان کرنا مقصود اصلی ہے۔ اس لئے بیان عدد میں یہ آیت نص ہوگی۔

وَأَمَّا الْأَسْتِدْلَالُ بِأَشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لَفْظٌ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سَبْقَ لَهُ النَّصِّ وَلَيْسَ بظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ شَامِلٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْأَشَارَةِ وَلَكِنْ تَخْرُجُ بِهِ دَلَالَةُ النَّصِّ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لَفْظٌ يَخْرُجُ بِهِ الْمَقْتَضَى لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ لَفْظٌ بَلْ شَرْعًا وَعَقْلًا وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سَبْقَ لَهُ النَّصِّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِأَنَّهُمَا مَقْصُودَةٌ مُسَوِّقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ زِيَادَةٌ تَأْكِيدٌ فِي إِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَتَوْضِيحٌ لِلتَّعْرِيفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَحَاجًّا إِلَيْهَا يَعْنِي أَنَّ ظَاهِرَهُ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِهِ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظَرٍ وَمَعَ ذَلِكَ يَرَى مِنْهُ أَنَّ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ بِمَوْقِعِ عَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ التَّفَاتِ وَقَصْدُ الْفَالِ الْوَلِّ بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالْثَانِي بِمَنْزِلَةِ الْأَشَارَةِ

کقولہ تعد علی المولود لہ رزقہم وکسوتہم مثال للعبارة والإشارة معا وضیروہن رزق  
 الوالدات المذکورۃ فی قولہ تعد والوالدات یرضعن أولادہن حوالین کالمیلین فان کان  
 المراد بہ ایجاب نفقۃہا وکسوتہا لأجل أنہا زوجتہ ومنکوحۃ فلا مضایقۃ فیہ وإن  
 کان لأجل أنہا مرضعتہا لولدہا یحمل علی أنہن مطلقات منقضیۃ عدتہن وعمل  
 کل تقدیر سابق لإثبات النفقۃ وفیہ إشارة إلی أن النسب إلی الأباء لأن البعۃ  
 وعلی الذی ولد الولد لأجلہ رزق الوالدات وکسوتہن فالنسب إلیہ بلام  
 الاختصاص یصح بہ أن الأب ہو الذی أختص بہذا النسب بخلاف لفظ الوالد  
 والأب فائت لا یدل علی هذا البعۃ إذ لیس فیہ لام الاختصاص وکذا یشیر هذا  
 إلی أن للأب حق التملک فی مال ولدہ عند الحاجة لأنہ مملوکہ وإلی أنہ لا یشترک  
 الوالد أحدہ فی نفقۃ ولدہ کما لا یشترک فی هذه النسب أحدہ علی ما فصلنا کل  
 ذلک فی التفسیر الاحمدی۔

## ترجمہ

اور ہر حال اشارۃ النص سے استدلال تو وہ عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے ثابت ہو یا اعتبار لغت  
 کے تئیں وہ عبارت کا مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے کلام ہی لایا جاتا ہے اور وہ معنی  
 پورے طور پر ظاہر بھی نہیں ہوتے۔ پس مصنف "کا قول بنظم" عبارت النص، اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے  
 مگر اس سے دلالت النص خارج ہو گیا کیونکہ وہ نظم نص سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتا ہے اور  
 اس کا قول لغت اس قید سے اقتضاء النص خارج ہو گیا۔ کیونکہ مقتضی لغت ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ شرعا یا عقلا  
 ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول "لکنہ غیر مقصود" ولا سبق لہ النص ان دونوں قیود سے عبارت النص خارج ہو گئی۔  
 اس لئے کہ عبارت النص کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور اس کا قول لیس بظاہر  
 من کل وجہ کی قید سے کسی چیز کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مزید تاکید کیلئے اضافہ کیا گیا ہے اور تعریف کی  
 توضیح مقصود ہے اگرچہ اس کی احتیاج نہ تھی یعنی یہ کہ وہ من وجہ ظاہر اور من وجہ ظاہر نہ ہو جیسے جب  
 ایک شخص نے کسی انسان کو قصداً اپنی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس شخص کو بھی دیکھ لیتا  
 ہے جو اس کی داہنی جانب یا بائیں جانب میں ہو اپنی آنکھ کے کناروں سے بغیر نگاہ پھیرے اور بغیر کسی قصد  
 و ارادہ کے دیکھ لیتا ہے۔ شخص اول بمنزل عبارت کے ہے دوسرا اشارہ کے درجہ میں ہے۔ جیسے اللہ  
 تعالیٰ کا قول و علی المولود لہ رزقہم وکسوتہم یعنی باپ پر ان کے کھلانے اور پہنانے کی ذمہ داری  
 ہے۔ یہ عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ہے۔ اور بہن ضمیمہ والدات کی طرف راجع ہے جن کا  
 ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے والوالدات یرضعن اولادہن حوالین (مائیل ہن)

اولاد کو دو سال مکمل دودھ پلائیں) پس اگر اس آیت سے مراد بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی اور منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اگر یہ نفقہ اور کپڑا اس وجہ سے ہے کہ عورت اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس پر حمل کیا جائیگا کہ یہ عورتیں (جن کا حکم بیان کیا گیا ہے) مطلقہ ہیں اور اپنی عدت پوری کر رہی ہیں۔ بہر حال ہر صورت میں آیت نفقہ کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ بچے کا نسب آباء کی طرف ثابت ہے۔ اس وجہ سے کہ معنی یہ ہیں کہ اس شخص پر جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا ہے۔ ماؤں کا رزق اور ان کا کپڑا واجب ہے۔ پس لام اختصاص سے اس کی طرف نسبت کرنے سے معلوم ہوا کہ اب (باپ) وہ شخص ہے جو اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے، کیونکہ یہ دونوں اس اختصاص پر دلالت نہیں کرتے۔ کیوں کہ اس میں لام اختصاص میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اختصاص اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے مال میں حق تملیک باپ ہی کو حاصل ہے حاجت کے وقت۔ اس وجہ سے کہ بچہ اس کا مملوک ہے، اور اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے نفقہ میں کوئی شخص باپ کا شریک بھی نہیں ہے، جس طرف اس نسبت میں باپ کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تفصیل اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کر دی ہے۔

**تشریح** چوتھی تفسیر کی دوسری قسم :- اس کا نام استدلال بأشارة النص ہے۔ یعنی اشارۃ النص سے استدلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نص کے اشارہ کو دلیل بنانا یعنی جوابات لفظ قرآن سے لغتہ ثابت ہو۔ اس پر عمل کرنا۔ مگر الفاظ قرآن سے جو لغتہ ثابت ہو وہ مقصود نہ ہو۔ نہ اس کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا گیا ہو اور وہ پورے طور پر ظاہر بھی نہ ہوں۔

شارح نے فرمایا: ماتن کا قول بنظمہ دونوں کو شامل ہے بمعنی عبارت النص کو بھی اور اشارۃ النص کو بھی۔ کیونکہ نظم نص پر دونوں قسموں میں عمل کیا جاتا ہے مگر دلالت النص سے استدلال کرنا اس کے خارج ہے کیونکہ دلالت کا تعلق نظم کے بجائے معنی نظم سے ہوتا ہے۔ اسی طرح لغتہ کی قید کی وجہ سے اقتضائے نص خارج ہو گیا اس لئے کہ اقتضائے النص لغتہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مصنف کی دلالت غیر مقصود ولا سبق لہ النص کی قید کی وجہ سے تعریف سے عبارت النص منکمل گئی اس وجہ سے کہ عبارت النص مقصود ہوتی ہے اور نص کو اس کے بیان کرنے کیلئے لایا بھی جاتا ہے۔ اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے اور مزید وضاحت کیلئے لائی گئی ہے مگر اس عبارت کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ نظم نص سے جو حکم لغتہ ثابت ہوتا ہے بمعنی اشارۃ النص تو وہ من بعض الوجہ ظاہر اور بعض وجہ سے غیر ظاہر ہوتا ہے اور عبارت النص کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال حسیات میں یہ ہے کہ ایک شخص نے بالقصد آنکھ سے دوسرے شخص

کو دیکھا تو اس کے ساتھ بغیر ارادہ کے آنکھ کے کناروں سے داہنی اور بائیں جانب کے لوگ بھی نظر میں آ گئے تو جس شخص کو بالارادہ آنکھ سے دیکھ لیا وہ عبارتہ النص کے درجہ میں ہے اور جن لوگوں کو آنکھ کے کناروں سے دیکھ لیا ہے وہ بدرجہ اشارۃ النص کے ہیں۔

احکام میں دونوں کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول ہے وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتهن کا مطلب یہ ہے والدات کا نفقہ اور ان کا کپڑا مولود لہ معنی باپ کے ذمہ واجب ہے۔ آیت میں هن ضمیر والدات کی جانب راجع ہے جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے کہ والوالدات یرضعن اولادہن حولین کے املین لمن اراد ان یتم الرضاعة میں مذکور ہے۔

شارح نے فرمایا: اس آیت کے بموجب شوہر پر بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور منکوحہ ہے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ اور کپڑا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر بیوی کیلئے نفقہ و کسوہ کا وجوب اس وجہ سے ہو کہ وہ اس کی اولاد کو دودھ پلاتی ہے تو اسکو عورت کے مطلقہ ہونے پر محمول کیا جائیگا جن کی عدت گزر چکی ہے اور شوہر نے اس عورت کو اپنے بچے کے دودھ پلانے کیلئے اجرت پر مقرر کر رکھا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ والدات (ماؤں) کا نفقہ اور کپڑا بیوی ہونے کی وجہ سے ہو یا دودھ پلانیوالی ہونے کی وجہ سے ہو، دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول نفقہ کو کتابت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ اس لئے نفقہ کے اثبات میں یہ آیت عبارتہ النص کے درجہ میں ہے اور اسی آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی جانب منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ آیت کے معنی ہیں وعلی الذی ولد الولد لاجلہ رزق والوالدات وکسوتهن اور اس شخص کے ذمہ جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا اس لڑکے کی والدہ کا نفقہ اور کپڑا مولود لہ کے ذمہ واجب ہے۔ مولود لہ کے لفظ سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوا کہ باپ ہی اس نسبت کے لئے خاص ہے اور لڑکے کا نسب باپ ہی کی جانب منسوب ہو گا۔

اس کے برخلاف فرض کیجئے کہ باپ قریش میں سے ہو اور اس کی ماں عجمی ہو تو بچہ قریشی شمار ہو گا اور قریشی ہونیکے احکام اس پر عائد کئے جائیں گے جیسے بچے کے کفو کا مسئلہ، یا امامت وغیرہ کے مسائل۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ آیت وکلم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لہن ولدہ اور تمہارے لئے ترکہ میں سے نصف حصہ ہے (جو تمہاری بیویاں چھوڑ کر مر جائیں اگر ان کی اولاد نہ ہو) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کی نسبت ماں کی جانب ہوتی ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت میں لفظ لهن مذکور ہے اور لهن کا لام اپنی حقیقت پر نہیں ہے یعنی ملک کیلئے نہیں ہے بلکہ برائے ملاست ہے۔ اس لئے کہ ماں سے بچہ کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بوقت ضرورت باپ کو اس کا حق



حاصل ہے کہ وہ اپنے لڑکے کے مال کا مالک ہو اور اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے مولود لہ میں لام برائے ملک ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ باپ کی ملک ہے اور بچہ اس کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقۃً بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا۔ اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کے اثر کو اس پر باقی رکھا گیا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے۔

البتہ ضرورتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ اول ضرورت کاملہ کہلاتی ہے۔ زندگی باقی رکھنے کی ضرورت سے کھانے پینے کی ضرورت میں اپنے بچہ کے مال میں خرچ کر سکتا ہے۔ دوسری ضرورت ناقصہ ہے۔ جیسے بیٹے کی باندی سے باپ کا جماع کرنا، اور ام ولد بنالینا۔ اس ضرورت میں باپ کے مال کا ضمان دیگا مگر تصرف کر نیکا مجاز بہر حال ہے۔ نیز بطریق اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے نفقہ کے باب میں باپ تنہا ذمہ دار ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی اس کے ساتھ اس ذمہ داری میں شریک نہیں ہے کیونکہ نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں۔ توجب نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں تو اس کے حکم معنی انفاق علی الاولاد میں بھی دوسرا کوئی شریک نہ ہوگا۔ اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض يعني أن كلاً من العبارتين والإشارة قطعية الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الإشارات وقت التعارض مثال قولهم في حق النساء أنهم ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلاً وديننا قال اللين شهاده النساء مثل نصف شهاده الرجال قلن بلى قال على السلام تقعد إحدى كن شطراً دهرها في غير بيتها لا تقوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وإن كان مسوقاً للنقصان دينهن لكنا نفهم منه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لأن لفظ الشطر مؤنث للنصف في أصل اللغة وبه تمسك الشافعي في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وكنا معارضين بما روي أنما قال أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة أيام ولما ليهن وأكثره عشرة أيام لأننا عبارة في هذا المعنى فترجحت على الإشارات.

## ترجمہ

اور وہ دونوں حکم کے واجب کرنے میں برابر ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت اول (عبارت) زیادہ حق رکھتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں ہر ایک معنی مرادی پر قطعی الدلات ہیں لیکن تعارض واقع ہونے کے وقت عبارت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے اس کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے جو عورتوں کے بارے میں ہے۔ بیشک وہ ناقص عقل اور ناقص

دین والی ہیں تو عورتوں نے دریافت فرمایا ہماری عقل و دین کا نقصان کیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے نصف کے مانند نہیں ہے۔ عورتوں نے جواب دیا ہاں یا رسول اللہ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس یہ ان کے عقل کا نقصان ہے۔ پھر حضور نے ارشاد فرمایا تم میں سے ہر ایک نصف ماہ گھر کے اندر بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا۔ ہاں یا رسول اللہ۔ تو آنحضور نے ارشاد فرمایا یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔ پس یہ حدیث اگرچہ ان کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارہ یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ لفظ شطر لغت میں نصف کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور امام شافعی نے اسی سے استدلال فرمایا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ حدیث اس روایت کے معارض ہے کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اقل مدت حیض بارہ اور نینہ کیلئے تین دن اور ان کی رائیں ہیں۔ اور اکثر مدت دس دن ہیں اور یہ حدیث ان معنی میں عبارتہ النص ہے لہذا اشارۃ النص پر راجح قرار دی جلتی۔

## تشریح

ما تن نے فرمایا کہ وہ دونوں معنی عبارتہ النص اور اشارۃ النص مساوی ہیں کہ ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو تو عبارتہ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دیں گے۔ اس لئے جو حکم عبارتہ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے اور اس کو ثابت کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اشارۃ النص ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کو بیان کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس لئے جو حکم عبارتہ النص سے ثابت ہو گا وہ اقویٰ ہو گا اور حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو گا وہ غیر اقویٰ ہو گا معنی اس درجہ کا نہ ہو گا۔ اور تعارض کیوقت اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے عبارتہ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے۔

مثال: آنحضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ عورتیں دین اور عقل میں دو حیثیت سے کمزور اور ناقص ہوتی ہیں۔ جب عورتوں نے آپ سے دریافت کیا کہ ہمارے دین اور ہماری عقل کا نقصان کیا ہے؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے جو ان کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور جہینہ میں نصف ماہ نماز و روزہ کے قابل نہیں رہتیں جو ان کے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے۔ یہ حدیث متکم فیہ ضرور ہے۔ مگر بہر حال حدیث ہے جس سے عورتوں کے دین کے نقصان کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس حدیث سے بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں شطر کا لفظ مذکور ہے۔

جس کے معنی نصف کے ہیں چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال قائم فرمایا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ مگر چونکہ یہ حدیث دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں آپؐ ارشاد فرمایا "وَقُلْتُ لِحَيْضِ الْجَارِيَةِ وَالْبُرْدِ وَالْثِيَابِ ثَلَاثُونَ رِيًّا" وليا الحيض وثلثون عشرة ريام۔ اس حدیث کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی اکثر مدت حیض کی دس دن ہے۔

بہر حال پہلی حدیث سے بطریق اشارۃ النص معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم۔ اور دوسری حدیث کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض کی دس یوم ہے۔ اور عبارت النص سے جو حکم ثابت ہو وہ اقویٰ ہوتا ہے اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ غیر اقویٰ ہے۔ اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا پندرہ دن والی حدیث مرجوح اور دس دن والی حدیث راجح ہوگی۔

وَالْأَشْيَاءُ عُمُومٌ كَمَا لِلْعِبَادَةِ لِأَنَّ كَلَامَهُمْ تَابَتْ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَعْتَمِدُ أَنْ يَكُونَ كَلَامٌ مِنْهُمَا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَغَيْرُهُ وَمِثَالُ الْإِشَارَةِ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ فَإِنَّهُ سَلْبٌ لِعُقُودِ سَرَاجَاتِ الشَّهَادَةِ وَلَكِنَّهُمْ مِنْهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنْ لَا يُصَلِّيَ عَلَيْهِمْ لَاتٌ حَتَّى وَالْحَيُّ لَا يُصَلِّيُ عَلَيْهِ ثُمَّ خَصَّ مِنْهُ حَمَزَةً فَإِنَّهُ صَلَّى عَلَيْهِ سَلْبَيْنِ صَلَوةٍ وَهَذَا أَكْلٌ عَلَى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَأَمَّا عَلَى مَا نُمِثَالُهُ مَا قِيلَ إِنَّهُ خَصَّ مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى عَلَى الْمَوْلُودِ الْآيَةَ وَطَى الْأَبَ جَارِيَةً وَلَدَةً فَإِنَّهُ لَا يَجِلُّ حَتَّى وَجِبَتْ عَلَيْهِ قِيَمَتُهَا عَلَى مَا عُرِفَ۔

## ترجمہ

اور اشارۃ النص کے بھی اسی طرح عموم ہے جس طرح عبارت النص کیلئے ہے۔ کیونکہ دونوں ہی نفس نظم سے ثابت ہوئی ہیں لہذا احتمال رکھتی ہیں کہ دونوں خاص ہوں اور یہ کہ دونوں عام مخصوص منہ البعض وغیرہ ہوں۔ اشارۃ النص مخصوص منہ البعض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ اور تم اس شخص کو جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل کیا گیا مردہ مت کہو۔ کیونکہ یہ آیت کریمہ شہداء کے بلند مقام کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ شہید زندہ ہے۔ اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی۔ پھر اس مفہوم عام سے حضرت حمزہؓ کو خاص کر لیا گیا۔ کیونکہ ان پر نماز جنازہ ستر مرتبہ پڑھی گئی۔ یہ پورا بیان امام شافعیؒ کی رائے پر ہے اور بہر حال ہماری رائے پر تو اس کی مثال وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ اس کو خاص کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول عام سے وہ یہ ہے وعلی المولود لآیۃ یعنی باپ کا اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا چنانچہ پس یہ حلال نہیں ہے حتیٰ کہ باپ پر باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے جیسا کہ مشہور ہے۔

## تشریح

اشارۃ النص : عبارتۃ النص کی طرح اشارۃ النص میں بھی عموم ہوتا ہے۔ کیونکہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور عموم و خصوص نظم کے عوارض میں سے ہیں۔ اصلے دونوں معنی اشارۃ النص اور عبارتۃ النص میں عموم و خصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ عام خص عن البعض اور عام لم تخص عن شیء میں سے دونوں کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

قاضی ابوزید نے کہا ہے کہ ما ثبت بأشأ سراً النص فلا یجری فیہ العموم جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے اندر عموم کا احتمال نہیں ہو کرتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عموم اس میں ہوتا ہے جس کے بیان کیلئے نص کو لایا گیا ہے اور اشارۃ النص کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا نہیں جاتا۔ اور جب اشارۃ النص میں عموم نہیں پایا جاتا تو عام خص عن البعض بھی نہ پایا جائے گا کیونکہ عام خص عن البعض عام کی فرع ہے۔ جب اصل نہیں پایا جاتا تو فرع کیوں کر نہیں پائی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اپنے بیان کی دلیل میں فرمایا کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو اور اس میں عموم پایا جاتا ہو اور اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس کی مثال وَلَا تَقُولُوا الْمَنِي يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ہیں انکو مردہ مت کہو؟ یہ آیت اپنی عبارت سے شہداء کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے۔ اور دلالت النص سے اس پر دال ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن میں شہید کو زندہ کہا گیا ہے اور کسی زندہ شخص پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی۔ بہر حال آیت سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے مگر اس حکم عام سے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو خاص کر لیا گیا ہے کیوں کہ ان پر تقریباً ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ بقول شارح عام خص عن البعض کی یہ مثال امام شافعی کے نزدیک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تلوار نے منہ بوالے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی۔ مگر احناف اس کی مثال میں فرماتے ہیں دعلی المولود لہ رضا فھن وکسوھن و مولود لہ کے ذمہ عورتوں کا نفقہ و کپڑا واجب ہے۔ اس آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے اور اس کے مال میں تصرف کر نیکا پورا حق حاصل ہے مگر اس عموم سے باندی کو خاص کر لیا گیا ہے۔ اس لئے باپ اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کا تصرف نہیں کر سکتا۔ اور باپ کے لئے اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا اس وقت تک جائز نہ ہو گا جب تک کہ اس باندی کی قیمت باپ پر واجب نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا رَاجِحَ لَهُ إِعْدَالُ هُنَا عَنِ طَرِيقِ الْعِبَاسَةِ وَالْأَشْأَسَةِ وَكَأَن يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لَكِنْ هَذَا مُسَامَحَةٌ قَدْ يَمْتَنُ مِنْ فُخْرِ السَّلَامِ حَيْثُ يَذْكُرُ

تأثرًا الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتأثرًا العبارة والاشارة وهو  
من أقسام النظم حقيقة وتأثرًا الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات  
الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلل تقدير خرجت من قوله  
بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له  
بل معناه التزامي كالإيلاء من التائيف وقوله لغته تميز عن معنى النص  
ويخرج به الاقتضاء والمحدوث لانهما ثابتان شرعاً أو عقلاً وقوله لا اجتهاداً  
تأكيد لقوله لغته وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكثرة خفي  
والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس قطعي لا يقف عليه إلا المجتهد  
والدلالة قطعية معتمداً فيها على من أهل اللسان وأيضا كانت هي مشروعة  
قبل شرع القياس ولا يُنكرها منكر القياس.

## ترجمہ

اور بہر حال ثابت بدلالة النص پس وہ چیز جو معنی نص سے لغتاً ثابت ہو نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔  
مصنف نے دلالت النص کی تعریف عبارتہ النص و اشارة النص کے طریقہ پر نہیں فرمائی۔  
اس کو چھوڑ دیا ہے۔ مناسب تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت الخ  
(اور بہر حال استدلال دلالت النص سے پس وہ عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو) مگر یہ امام نحر الاسلام کی  
یہ مساحت قدیم سے جلی آرہی ہے۔ چنانچہ وہ بھی تو استدلال اور وقوف کے الفاظ سے تعریف کرتے  
ہیں۔ حالانکہ یہ مجتہد کے افعال میں سے ہے۔ اور بھی عبارتہ النص و اشارة النص ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ  
در حقیقت نظم کی اقسام ہیں اور بھی کہتے ہیں وثابت بعبارة النص و اشارة النص حالانکہ یہ حکم  
کی صفات ہیں مگر مقصد کے واضح ہو جانے کے بعد اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بہر حال تمام صورتوں  
میں معنی نص کی قید سے عبارتہ النص و اشارة النص دونوں خارج ہو گئیں اور اس کے معنی لغوی  
جو موضوع لہ ہوتے ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ التزامی معنی مراد ہیں۔ جس طرح لفظ تائیف (اُن کہنا) کے  
معنی، ایلام (دکھ پہنچانا، رنج پہنچانا) کے لینا۔ اور مصنف کا قول لغتاً یہ معنی نص سے تمیز واقع  
ہے۔ اس قید سے اقتضاء اور محدث خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں شرعاً یا نقلاً ثابت ہوتے ہیں۔  
اور اس کا قول لا اجتهاداً لغتاً کی تاکید واقع ہے۔ اور اس میں اس شخص کے قول کا رد بھی ہے جس  
نے گمان کیا ہے کہ دلالت النص قیاس ہے مگر قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالت النص جلی ہوتا ہے۔ ایسا کیونکر  
درست ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہوتا ہے۔ اس پر واقفیت صرف مجتہد حاصل کر سکتا ہے اور  
دلالت النص قطعی ہے ہر اہل زبان اس کو معلوم کر سکتا ہے اور نیز یہ تو قیاس کے مشروع ہونے سے

پہلے شروع تھی۔ اس کا کوئی بھی منکر قیاس انکار نہیں کرتا۔

## تشریح

اچوتھی تقسیم کی تیسری قسم کا بیان :- جو چیز معنی نص سے لغتہ ثابت ہوتی ہے دلالتہ نص سے بھی وہی ثابت ہوتی ہے۔ مجتہد کے اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی۔

شارح نے کہا۔ ماتن نے دلالتہ النص کی تعریف دوسرے انداز سے کی ہے۔ اور وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جو اشارۃ النص اور عبارتہ النص کی تعریفات میں اختیار کیا تھا۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تقریفوں کی طرح ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ اس طرح کہتے "اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت الخ" دلالتہ النص سے استدلال کرنے کے معنی ہیں کہ معنی نص سے جو حکم ثابت ہو اس پر عمل کرنا۔

مگر امام فخر الاسلام کی عادت جاری ہے وہ مختلف انداز الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ وہ تعریف میں کبھی استدلال کا لفظ، کبھی وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ دونوں مجتہد کے افعال ہیں۔ اور کبھی عبارتہ، اور کبھی اشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں نظم کے اقسام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ الثابت بالعبارۃ اور الثابت بالاشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ حکم کے اوصاف ہیں۔ اور المنار کے مصنف نے بھی فخر الاسلام کی تقلید فرمایا ہے۔ اس لئے انھوں نے بھی امام فخر الاسلام کا طریقہ اختیار فرمایا ہے مگر جب اصلی مقصود کی وضاحت ان کے بیان سے ہو جاتی ہے تو اس طریقہ کا کار کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

فوائد قیود کا بیان ان :- قولہ معنی النص الخ اس قید سے عبارتہ النص اور اشارۃ النص دونوں کو دلالتہ النص کی تقریف سے خارج کر دیا اس لئے کہ ان دونوں کا ثبوت نص سے ہوتا ہے، معنی نص سے نہیں ہوتا۔

قولہ ولیس المراد بہ معنای اللغوی الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ معنی نص کی قید سے مذکورہ دونوں اقسام یعنی عبارتہ النص اور اشارۃ النص کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے اندر اسی چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز کہ معنی نص سے لغتہ ثابت ہو۔

الجواب :- دونوں اقسام معنی عبارتہ النص اور اشارۃ النص میں معنی سے مراد معنی لغوی ضرور ہیں مگر وہی معنی ہیں جن کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جبکہ دلالتہ النص میں معنی لغوی سے معنی لغوی موضوع لئے مراد نہیں ہیں۔ بلکہ التزامی معنی مراد ہوتے ہیں۔ جیسے حق تعالیٰ کا فرمان "وَلَا تَقْلُدْ لَهَا مَآبٍ" میں اُت سے رنج پہنچانے کے معنی مراد ہیں۔ اور مارے گالی دینے وغیرہ سبھی کو شامل ہیں۔ لہذا جب لغوی معنی سے دونوں جگہ الگ الگ معنی مراد لئے گئے ہیں تو معنی نص لغتہ کی قید سے دونوں کو خارج کرنا صحیح ہو گیا۔ اور اس قید سے متفقین النص کو دلالتہ النص کی تقریف سے خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ ان کا ثبوت شرعاً اور عقلاً ہوتا ہے، لغتہ ان کا ثبوت نہیں ہوتا۔

لہذا التایف سے نکلا کہ دلالت النص وہ دلالت ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص سے لغوی معنی ہوں اجتہاد نہ ہوں اور اس پر عمل کرنا قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ ہر لغت کا جاننے والا اس کو جانتا اور پہچانتا ہو۔  
 لا اجتہاد کی قید کے بارے میں شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ ماتن کے قول لغت کی تاکید ہے۔ اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے۔ جو کہتے ہیں کہ دلالت النص کو قیاس کہتے ہیں مگر قیاس خفی ہے اور دلالت النص کے مقابلہ میں قیاس جلی ہوتا ہے کیونکہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت لازم معنی کے جاننے پر موقوف ہے۔ آیت مذکورہ بالا "وَلَا تَقْلُ لَهُمْ أَقْتٌ" میں دو چیزیں ہیں۔ اول تافیف سے روکنا اور یہ اصل ہے۔ دوسرے والدین کو مارنا، گالی دینا اور ایذا پہنچانا وغیرہ یہ اس کی فرع ہے۔ اور ان دونوں معانی کے درمیان مشترک والدین کی اذیت ہے۔ اور جس طرح ملل باپ کو اذیت پہنچانے کیلئے کلمہ "اُف" کہنے کی ممانعت ہے، اسی طرح ان کو اذیت پہنچانے کیلئے مارنا، گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع اور حرام ہے۔  
 لہذا اس جگہ اصل کے ساتھ فرع، علت مشترکہ سب موجود ہیں۔ اس لئے قیاس کے پورے معنی پائے گئے اسی وجہ سے اس قیاس کو قیاس جلی کا نام دیا گیا ہے، اور محض قیاس میں ایک درجہ کا خفاء پایا جاتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاس خفی کا نام دیا گیا ہے۔ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان بڑا فرق ہے۔ مثلاً یہ کہ قیاس عام طور پر ظنی ہوتا ہے۔ اور دلالت النص ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتی ہے، اسی طرح قیاس پر مجتہد ہی اطلاع پاتا ہے مگر دلالت النص کو ہر زبان جاننے والا اور لغت سے واقفیت رکھنے والا بھی جان سکتا ہے۔ قیاس کی مشروعیت بعد کی ہے جب کہ دلالت النص پہلے ہی سے مشروع ہے اور جو لوگ قیاس کا سرے سے انکار کرتے ہیں وہ بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے۔ اگر دلالت النص قیاس کا دوسرا نام ہوتا تو مذکورہ بالا فرق نہ ہوتا۔

كَالْنَهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ يَوْقِفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُونِ الْاجْتِهَادِ فِي الْمَثَالِ مُسَاحَظَةً وَالْأَوَّلُ  
 أَنَّ يَقُولُ حُرْمَةُ الضَّرْبِ الَّذِي يَوْقِفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ وَالْمَقْصُودُ وَاضِحٌ يَعْنِي  
 أَنَّ قَوْلَهُ تَقْلُ لَهُمْ أَقْتٌ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكْلِيمِ بِأَنَّهُ فَقَطْ وَهُوَ  
 ثَابِتٌ بَعْدَ إِزَالَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِي هُوَ الْإِلْهَامُ دِلَالَةُ النَّصِّ وَ مَا ثَبِتَ مِنْهُ  
 هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّمَمُ وَالْأَمْثَلُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُورَةً فِي الْمَطُولَاتِ

**ترجمہ**  
 جیسے نہی عن التایف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثال مذکور میں مساحت  
 ہے۔ بہتر تو یہ تھا کہ مصنف فرماتے "حُرْمَةُ الضَّرْبِ الَّذِي يَوْقِفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ"  
 (جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التایف سے ہوتا ہے) اور مقصود بہر حال واضح ہے یعنی اللہ تعالیٰ

کا قول فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُمًّا (ماں اور باپ کو اُمّ بھی مت کہو) کے معنی موضوع لہ ہوئے، صرف اُمّ کہنے سے روکنا اور یہ عبارت النص سے ثابت ہے اور اس کے معنی التزامی جو کہ ایلام (دکھ پہنچانا) ہیں۔ وہ دلالت النص سے اور وہ حکم جو اس سے ثابت ہوا وہ ہے مارنے لگالی دینے کا حرام ہونا اور قوم (جماعت) نے جو شرعی مثالیں پیش کی ہیں طویل کتابوں میں بیان کی گئی ہیں۔

**تشریح** قولہ کا لکھی عن التافیف الخ۔ نہی عن التافیف یہ دلالت النص کی مثال ہے۔ یعنی والدین کو کلمہ تافیف یعنی اُمّ کہنا ممنوع اور منہی عنہ ہے۔ بشرطیت نے اس سے منع کیا ہے۔ اس کلمہ سے اجتہاد کے بغیر اس بات پر واقفیت حاصل ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا، پیشنا اور گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع ہے۔ اس واقفیت میں کسی اجتہاد مجتہد کی حاجت نہیں ہے۔ اس وجہ سے آیت ولا تقل لہما اُمّ سے مفہوم ہو کہ والدین کو اذیت دینا ممنوع اور حرام ہے۔ لہذا جب اُمّ سے اُن کو اذیت ہوتی ہے جو اذنی درجہ کی تکلیف ہے تو مارنا، گالی دینا وغیرہ تو بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوں گے۔ بقول شارح ماتن کی اس مثال میں مسامحت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ تافیف سے ممانعت تو عبارة النص سے ثابت ہے، دلالت النص سے ثابت نہیں اور جب نہی عن التافیف دلالت النص سے ثابت نہیں ہے تو دلالت النص کی مثال میں اس کو ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کے برخلاف ماتن اگر یہ تحریر فرماتے "کحرمہ (الضروب الذی یوقف علیہ من الذل عن النساء) فیہ" یعنی دلالت النص کی مثال جیسے اُس ضرب کا حرام ہونا جو والدین کی شان میں تافیف کی ممانعت سے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ضرب اور شتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال بن جاتا۔ شارح نے فرمایا۔ اس موقع پر دوسری مثالیں جن کو دوسرے مصنفین نے ذکر فرمایا وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں جیسے بعض علماء نے مواظبت کی سزا وہ مقرر کی ہے جو زنا کی حد شرعی ہے اور دلیل میں کہہ کہ زنا میں جس طرح محل حرام میں مادہ بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا پایا جاتا ہے مواظبت میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں لہذا مواظبت میں بھی حد زنا جاری ہوگی۔

وَالشَّابِتُّ بِهَا كَالثَّابِتِ بِالْإِشَارَةِ إِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَكْفِي أَنْ الدَّلَالَةُ الْيَعْرُكَ عَنِ الْإِشَارَةِ فِي كَوْنِهَا قَطْعِيَّةً لَكِنْ الْإِشَارَةُ أَوَّلَىٰ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْتَمَرَةً فَإِنَّهُ لَمَّا أُوجِبَ الْكَفَّارَةُ عَلَى الْخَطَا بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ أَدْنَىٰ حَالًا فَالْأَوَّلَىٰ أَنْ تَحِبَّ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ أَعْلَىٰ حَالًا وَبِهَذَا تَمَسَّكَ الشَّانِقُ فِي وَجوبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَخَصَّنَا نَقُولُ إِنَّهُ يُعَارِضُهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَدِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِإِشَارَةِ النَّصِّ عَلَى أَنَّ الْإِشَارَةَ



عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ إِذَا جُزَاءُ اسْمٌ لِلْكَافِي وَآيُضًا هُوَ كَلٌّ الْمَذْكُورُ فَعَلِمَ أَنَّ مَا لَا جُزَاءَ لَهُ سَوِيَّ جَهَنَّمَ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَ كَذَا لَكَ لَمَّا وَجِبَ عَلَيْهِ الدِّينُ وَالْقَصَاصُ لِأَنَّا لَقَوْلُ ذَلِكَ جُزَاءُ الْمُحِلِّ وَآ مَا جُزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمَ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سَلِمَ ذَلِكَ فَالْقَصَاصُ ثَبَتَ بِنَصِّ آخِرٍ۔

## ترجمہ

اور دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یہ بات نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے مگر تعارض کے واقع ہونے کے وقت اشارۃ النص اولیٰ اور راجح ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" (اور جو شخص کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دے تو ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔ کیونکہ عبارت النص سے جب اللہ تعالیٰ نے خطا سے قتل کرنیوالے پر کفارہ واجب کیا حالانکہ یہ کم درجہ کا قصور ہے تو اولیٰ ہے کہ یہ سزا عمدۃ قتل کرنے والے کی بھی ہو۔ حالانکہ وہ حالت میں اس سے بڑھ کر ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی آیت سے عمدۃ قتل کرنیوالے پر کفارہ کے واجب ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے معارض اللہ تعالیٰ کا یہ قول "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا (غیر ذوقہ جھنم خالداً فیہا) ہے (اور جو شخص کسی مومن کو عمدۃ قتل کر دے تو اس کا بدلہ جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا) یہ آیت اشارۃ النص سے دلالت کرتی ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ لفظ جزاء نام ہے کافی کا اور نیز جزاء سے مراد پوری جزاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کیلئے سوا جہنم کے کوئی دوسرا جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء جہنم کے معنی کافیہ جہنم (اس کو جہنم بس کافی) کے ہوئے۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزاء خطا کی صورت میں کفارہ ہے اور قتل عمد کی صورت میں جہنم ہے۔ اور اگر اعتراض کو صحیح مان بھی لیا جائے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کے اوپر قصاص کا واجب ہونا نص آخر سے ثابت ہے۔

## تشریح

دلالت النص کا درجہ :- یہ دلالت معنی دلالت النص اور دوسری قسم معنی اشارۃ النص قطعی ہونے میں دونوں مساوی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے لیکن اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النص کے بجائے اشارۃ النص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ دلیل :- کیونکہ اشارۃ النص میں نظم اور معنی دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف

کے فعل کی جزاء کفارہ ہے یعنی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا اور جہاں تک دیت اور قصاص کی سزا کا تعلق ہے تو وہ فعل کی سزا نہیں ہے بلکہ وہ مقتول کی جزاء ہے یعنی فعل قتل کے محل کی۔ اور یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اس لئے دونوں کا محل بدل گیا اور اگر مقررہ کی بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ عام قاتل کی جزاء کامل جزاء ہے اس لئے دوسری جزاء کی حاجت نہیں ہے تو ہم دوسرا جواب یہ دیں گے کہ قاتل عام پر قصاص کا وجوب دوسری نص سے ثابت ہے۔ آیت یہ ہے وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ انْ يَنْفُسَ بِالْأَنْفُسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ إلخ۔

ولهذا اصبحت اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس ائى لايجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصبغ اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرحم على غير ما عذر الذي ثبت عليه العباءة لان ما عذر انما ارحم لان من ان محصن لانه ما عذر او صحابي فكل من كان كذلك يرحم ولكن ثبت الرجم على من ان محصن بنص اخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان رادع لمهم بدلالة قوله تعالى وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا۔

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے حدود اور کفارات کو دلالت نصوص سے ثابت کرنا درست ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت نصوص چونکہ قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ اس لئے اول سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے، ثانی سے نہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت کسی علت مستنبط سے ہو۔ اور اگر قیاس کا ثبوت کسی ایسی علت سے ہو جو منصوص ہو تو ایسا قیاس دلالت النص کے مساوی ہے قطعی ہونے میں بھی اور حدود و کفارات کے اثبات میں بھی۔ اثبات الحدود بالدلالة کی مثال زنا کی حد کا رجم سے ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر جن پر کہ حد زنا عبارتہ النص سے ثابت ہوئی تھی۔ کیوں کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کیا گیا اس لئے کہ وہ زانی محصن (شادی شدہ) تھے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ اعز صحابی تھے لہذا جو شخص بھی ایسا ہو گا اس کو سنگسار کیا جائے گا البتہ ہر زانی محصن پر رجم دوسری نص سے ثابت ہے۔ اور ڈاکو کی حد کو ثابت کرنا اس شخص پر جو ان کا مددگار ہو تو وہ یسعون فی الارض فسادا (زمین پر فساد کرتے پھرتے ہیں) کی دلالت سے ثابت کیا گیا ہے۔

## تشریح

دلالت النص قطعی الدلالة ہے یعنی جس طرح اشارۃ النص قطعی الدلالة ہے اسی طرح دلالت النص بھی قطعی ہے۔ اسی لئے اس سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا جائز ہے اور قیاس چونکہ ظنی ہے۔ اس شبہ کی بنا پر قیاس سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا



دلالت النص میں صرف لغوی معنی ہی معتبر ہوتے ہیں۔ ان دونوں نصوص کے معانی کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ تو دونوں کے معنی ایک دوسرے کے مقابل ہوئے مگر اشارۃ النص میں نظم بائی جاتی ہے، دلالت النص میں نہیں اسلئے نظم بغیر کسی مقابل اور معارض کے باقی رہ گئی۔ اسلئے اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہو گئی۔ قرآنی آیت سے ایک مثال :- وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَجْزِئُ رَقَبَتُهُ مِثْلَ مُؤْمِنَةٍ (جس نے کسی مومن کو دھوکہ اور خطا سے قتل کر دیا تو اس کی جزاء میں ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے) اس آیت میں خطا قتل کرنے والے پر کفارہ (رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا) واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اس آیت کی دلالت سے عہد قتل کر نیوالے شخص پر بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ خطا کر نیوالا جو ایک گونہ معذور بھی ہے۔ جب اس پر کفارہ واجب ہے تو عہد قتل کر نیوالا جو معذور بھی نہیں اور جسم بھی اس کا بڑھا ہوا ہے۔ بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

احناف نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا کہ باری تعالیٰ کا قول وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا (اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزاء جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا)

مذکورہ آیت میں عہد قاتل کی سزا نص سے ثابت ہے۔ یعنی عہد کسی مومن کو قتل کر نیوالا ہمیشہ کیلئے جہنم میں جائے گا۔ یہی اس قاتل کی سزا ہے جو عبارتۃ النص سے ثابت ہے تو بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے علاوہ دوسری اور کوئی سزا اس پر عائد نہیں کی گئی۔ وجوب کفارہ کس طرح اس پر عائد کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ آیت میں لفظ جزاء کا مذکور ہے۔ جزاء کے معنی کافی کے ہیں۔ اور آیت میں جو جزاء مذکور ہے۔ وہ قاتل عامد کی پوری پوری جزاء ہے لہذا قاتل عامد پر کوئی دوسری جزاء واجب نہ کی جائے گی۔

ولا يقال عليه إلّا۔ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر قاتل عامد کی سزا جہنم ہے اور یہی جزا کافی ہے تو پھر اس پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں جب عہد قتل کرنے پر قصاص ہے اور بعض صورتوں میں بجائے قصاص کے صرف دیت واجب ہوتی ہے جیسے باپ اگر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ پر دیت واجب ہوتی ہے، قصاص واجب نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ آخرت میں اس قاتل کا جہنم میں داخل کیا جانا پوری جزاء نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص بھی اس پر واجب ہوتی ہے۔

اس آیت میں جزاء سے جزاء آخرت مراد ہے یعنی عہد قتل کرنے پر دار آخرت میں پوری جزاء دخول جہنم ہے اس لئے اگر دنیا میں جزاء کے طور پر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے؟ احناف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ جزاء سے کامل جزاء ہے۔ اور آیت میں مذکور جزاء قتل کرنے کے فعل کی جزاء ہے۔ اور عہد قتل کرنے کے فعل کی پوری جزاء جہنم ہے۔ اسی طرح خطا قتل کرنے

فَقَطُّ كُلُّ مَا فِيهِ إِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْوُطْئِ تَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ غَيْرُ مُخْتَصَرٍ  
بِالْجَمَاعِ وَالشَّافِعِيُّ أَنْكَرَ هَذِهِ الدَّلَالََةَ وَيَقُولُ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ إِلَّا بِالْجَمَاعِ وَالْعَلَّةُ  
عِنْدَهُ لَا يَسْرِ إِفْسَادُ الصَّوْمِ بِكُلِّ الْجَمَاعِ فَقَطُّ وَهَذَا قَالُوا إِنَّ عَدَّةَ امْتِنَالِ هَذَا الْأَحْكَامِ  
فِي الدَّلَالََةِ لَا يُجْحِزُ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ لَكُمْ يَعْرِضُ هَذَا مَعَ أَنَّ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ مِمَّنْ  
يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ فِي الْقِيَاسِ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ لَنَا وَلَكُمْ۔

## ترجمہ

اور دلالت النص سے کفارات کا اثبات اس کفارہ کا ثابت کرنا ایسی عورت پر کہ جس سے عہد رمضان  
میں دن کے وقت میں وطی کی گئی ہو اس دلالت النص سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی  
جس وقت کہ اس نے ماہ رمضان میں بوقت دن قصد وطی کر لیا تھی، یا ہر اس شخص پر کفارہ کا لاکو کرنا جو جماع کا ارتکاب  
کرے کیونکہ اس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ اعرابی ہونے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے ہوا  
تھا اس لئے نہیں کہ یہ ایک اعرابی ہے یا ایک رجل ہے۔ اور کفارہ ثابت کرنا ہر اس شخص پر جس نے عہد اکھا یا پایا  
ہو اس دلالت النص سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی تھی کیونکہ جماع کرنے والے پر کفارہ اس وجہ سے  
واجب ہوا تھا کہ فقط جماع کرنے سے افسادِ صوم صادر ہوا تھا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ فقط جماع تھا۔ لہذا  
ہر وہ عمل جس میں افسادِ صوم پایا جائیگا خواہ وہ اکل ہو یا شرب یا وطی اس پر کفارہ واجب ہو گا اور کفارہ  
جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ  
صرف جماع سے واجب ہوتا ہے لہذا علت ان کے نزدیک افسادِ صوم نہیں ہے بلکہ فقط جماع ہے۔ اس  
اختلاف کی وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے۔ کیونکہ  
حضرت امام شافعیؒ نے اس کو نہیں پہچانا حالانکہ وہ اہل زبان ہیں۔ لہذا مناسب تھا کہ اس کا شمار قیاس  
میں ہو تا۔ اس قسم کی مثالیں ہماری آؤ اس کی بکثرت ہیں۔

## تشریح

دلالت النص سے کفارات کا اثبات :- ایک دیہاتی نے ماہ رمضان المبارک میں  
دن کے وقت اپنی منکوحہ سے جماع کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد جناب رسول اکرم صلی اللہ  
علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا جس پر حدیث وارد ہوئی۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اس کو نقل  
کیا ہے اور یہ حدیث بخاری میں مذکور ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ایک مرتبہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے، اس وقت اتفاق سے ایک شخص آیا اور اس نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ!  
میں تو مارا گیا، میں تو ہلاک ہو گیا۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ آخر کیا ہوا؟ تو اس نے اپنا حال بیان کیا کہا  
بحالت صوم دن کے وقت میں نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا ہے۔ آپؐ نے دریافت فرمایا۔ تمہارے پاس غلام  
ہے جس کو اس قصور کی سزا میں تو آزاد کر کے؟ اس نے جواب دیا نہیں۔ آپؐ نے دریافت فرمایا۔

کیا مسلسل دو ماہ تک روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے اس صحابی سے دریافت فرمایا۔ کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ تو صحابی نے نفی میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا: ٹھہر جاؤ۔ اتفاق سے کچھ دیر کے بعد آپ کی خدمت اقدس میں کھجوریں آئیں آپ نے سوال کر نیوالے کو بلایا۔ اس نے جواب دیا یا رسول اللہ میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا یہ کھجور لے لو اور ان کو لیجا کر غریبوں میں صدقہ کر دو۔ صحابی نے عرض کیا۔ سرکار مجھ سے اور میرے بچوں سے زائد غریب اور کون ہوگا جو اس کا مستحق ہو۔ یہ سنکر حضور کو ہنسی آئی۔ اور فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں پر خرچ کر دو۔

حدیث مذکور سے ثابت ہو کہ جان بوجھ کر روزہ توڑ دینے سے کفارہ معنی غلام آزاد کرنا لازم ہوتا ہے یا پھر دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔

یہ حدیث ایک دیہاتی صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب تو عبارتہ النص سے ہوا مگر اس کی بیوی جس کے ساتھ اس نے جماع کیا تھا۔ کفارہ کا وجوب دلالت النص سے ہوگا اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب مرد ہونے یا دیہاتی ہونے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ایک جرم کے ارتکاب کرنے سے ہوا ہے لہذا جس کی جانب سے بھی جرم پایا جائیگا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص رمضان شریف کے مہینہ میں دن کے وقت میں روزہ کی حالت میں کھالے یا پی لے تو اس پر بھی اسی نص کی دلالت سے کفارہ واجب ہوگا۔ اس لئے اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا وہ اس لئے واجب نہیں کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ کفارہ کا وجوب روزہ فاسد کرنے کی کامل جنایت کا ارتکاب کیا تھا اس لئے اس پر کفارہ واجب کیا گیا۔ اس لئے جس صورت میں بھی روزہ کو فاسد کر نیکاً جرم پایا جائے اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع ہو یا عمدہ کھانا پینا ہو۔

شارح نے فرمایا کہ جناب امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے عمدہ کھانے پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک کفارہ کے وجوب کی علت روزہ کا فساد نہیں ہے بلکہ جماع تام وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ لہذا جب جماع تام پایا جائیگا تب ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا گیا اس لئے عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

شارح نے کہا کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النص کا انکار فرمایا ہے اس لئے علمائے اصول نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ جب امام شافعیؒ اپنی زبان میں اس کو نہ جان سکے اگر دلالت النص کا ثبوت اس جگہ ہوتا تو وہ ضرور اس کا قول فرماتے۔ اسی لئے اس مثال کو باب القیاس میں شمار کیا جانا زیادہ مناسب ہے۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ إِذَا الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَالِمِ الْأَلْفَاظِ وَهَذَا  
مَعْنَى لَا يَزِمُ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ لَا لَلْفِظِ وَلِأَنَّ الْعِلَّةَ كَالْأَذَى مَثَلًا إِذَا اثْبَتَ كَوْنُهَا عِلَّةً  
لِلْحَرَمَةِ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِأَنْ يُوجَدَ الْأَذَى وَلَهُمْ تَوْجِدُ الْحَرَمَةِ فَأَيُّمَا  
وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وَجِدَتِ الْحَرَمَةُ وَلَا يَشْتَبِهُ هَذَا تَعْمِيمًا.

## ترجمہ

اور جو حکم دلالت سے ثابت ہوتا ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کے لئے عموم نہیں  
ہے۔ کیونکہ عموم مخصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ (دلالت النص) معنی ہیں  
جو موضوع کے لئے لازم ہیں لفظ کو نہیں (یہ دلالت موضوع کے لئے لازم میں سے ہے نہ کہ لفظ کے لئے لازم میں سے)  
دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذی جب ثابت ہو جائے کہ یہ حرمت کی علت ہے تو اس کا احتمال نہیں  
ہے کہ یہ غیر علت ہو۔ بایں صورت کہ علت اذی پائی جائے اور اس جگہ حرمت نہ پائی جائے۔ لہذا جہاں کہیں  
علت پائی جائے گی وہاں حرمت بھی پائی جائے گی۔ اس کا نام تعمیم یا عموم نہیں ہے۔

## تشریح

دلالت النص سے ثابت شدہ حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس لئے تخصیص کا احتمال  
عام رکھتا ہے یا پھر وہ چیز جس میں عموم پایا جاتا ہو اور چونکہ دلالت النص سے جو حکم ثابت  
ہوتا ہے اس میں عموم نہیں پایا جاتا۔ اس لئے جب عموم نہیں تو تخصیص کی گنجائش بھی نہیں۔  
کیونکہ عموم ہو یا خصوص یہ دونوں لفظ کے عوارضات ہیں اور وہ معنی جو دلالت النص سے ثابت ہوتے ہیں  
وہ اپنے موضوع کیلئے لازم ہوتے ہیں نہ کہ لفظ کیلئے اس لئے ان معنی کے اندر عموم و خصوص کا احتمال نہیں۔  
ولیل ثانی :- جب کسی حکم میں اس کی علت کا علت ہو نہ دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت  
ہونیکا احتمال نہ رہے گا۔ جیسے تافیف کے حرام ہونیکا علت والدین کی اذیت کی حرمت ہے۔ لہذا جہاں یہ  
اذیت پائی جائے گی وہ بھی حرام ہوگی اسی اصول کے تحت ماں باپ کو مارنا، گالی دینا ممنوع اور حرام  
ہے اور ایسا نہ ہوگا کہ علت پائی جائے۔ اس کا حکم نایا جائے جیسے والدین کی اذیت پائی جائے اور اس کا  
حکم معنی اس کا ممنوع اور حرام ہونا نہ پایا جائے اس لئے اس میں تخصیص کا بھی احتمال نہیں ہوگا  
اس لئے کہ تخصیص وہاں پائی جائے گی جہاں علت کے اندر غیر علت ہونیکا احتمال ہو اس لئے جہاں  
علت پائی جائیگی وہاں اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں لفظ کے عام ہونے یا خاص ہونے کا کوئی  
تعلق نہیں ہے اس وجہ سے اس میں نہ خصوص کی گنجائش ہے نہ عموم ہی کی۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِأَقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَحْتَمِلُ النَّصُّ إِلَّا بَشْرَ طَقْدُ مِمَّا كَانَ ذَلِكَ أَمْرًا  
أَقْتَضَاهُ النَّصُّ لِحُكْمِهِ مَا تَنَاولَهُ فَصَاهُ هَذَا مَضَاهُ فَإِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى فَكَانَ

کے لکنا ثابت بالنص فی هذه العبارة توجیهاً ان یكون الثابت باقتضاء النص هو  
المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ویكون المعنى واما المقتضى فما لم  
يعمل النص الا بشرط تقدّمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاء النص بصحة ما  
تناول فصاعداً هذا أى المقتضى مضافاً الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ یكون قوله  
المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسبتاً تقدّمه بالاضافة اولى من تقدّمه بالماضی ویكون  
تعريفاً للمقتضى لا للحکم الثابت به فیمتثل قریئاً أعني الثابت بدلالة النص وثانیاً  
ان یكون الاقتضاء بمعنى المقتضى هو تعريف للحکم الثابت بالمقتضى وقوله تقدّم صیغه  
فعل ماضی والمعنى واما الحکم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فیہ الا  
بشرط تقدّم ذلك الشرط امر اقتضاء النص لصحة ما تناول فصاعداً أى الحکم الذى  
نحن فی تعريفه مضافاً الى النص بالمقتضى فان النص المقتضى دال على  
المقتضى وهو دال على حکمہ فیه یكون قوله فان ذلك امر دلیلاً لقوله الا بشرط تقدّم  
ویكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصاعداً هذا  
والا فلا راسخاً بينهما۔

## ترجمہ

اور بہر حال وہ چیز جو اقتضاء النص سے ثابت ہو پس وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس  
شرط کے ساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضى ایسی چیز ہے جس کے وجود کی مقتضى نص ہے۔  
اپنے مفہوم کی صحت کیلئے لہذا یہ مقتضى اقتضاء کیواسطے نص کی طرف مضاف ہو۔ اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں  
اول اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقتضى اسم مفعول ہے۔ اور اقتضاء مصدر اس کے معنی میں ہے اور  
مطلب یہ ہو گا کہ بہر حال مقتضى پس وہ ہے کہ نص عمل نہ کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مقتضى نص پر مقدم ہو۔  
کیونکہ یہ مقتضى وہی ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہے تاکہ مائتاد لہ کی صحت ہو سکے۔ لہذا یہ مقتضى نص کی طرف  
بواسطة اقتضاء مضاف ہے پس اس تاویل کی بنا پر مصنف کا قول المقتضى جازا اقتضاء کے معنی میں ہے۔ اور  
لفظ تقدّم کو اضافت سے پڑھنا ماضی کے صیغہ تقدّم کے پڑھنے سے اولی بھی ہے اور اصح بھی۔ تو یہ تعریف مقتضى  
ہو جائے گی نہ کہ اس حکم کی جو اس سے ثابت ہے۔ لہذا اس صورت میں اپنے قریب (ساتھی) کے خلاف ہوگی۔  
یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص سے ثابت ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ مصنف کے قول میں  
لفظ اقتضاء اس کو مقتضى کے معنی میں لیا جائے۔ تو اس صورت میں یہ تعریف اس حکم کی ہو جائے گی جو مقتضى  
سے ثابت ہے۔ مقتضى کی تعریف نہ ہوگی۔ اور توجیہ کی صورت میں لفظ تقدّم ماضی کا صیغہ ہو گا اور متن کی عبارت  
کا مطلب یہ ہو گا کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضى نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس



شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی سے۔ کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کی نص مقتضی ہے۔ اپنے مفہوم کے صحیح ہونے کیلئے۔ پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں اس نص مقتضی کی طرف مضاف ہے مقتضی کی واسطہ سے کیونکہ نص مقتضی مقتضی کی وجہ دلالت کرتی ہے اور مقتضی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس تفسیر و تاویل کی بناء پر مصنف کا قول فان ذلك امر دليل بن جائیگا مصنف کے قول لا يشترط تقدم کے لئے اور مصنف کا قول فاما لم يعمل النص کا حمل اس کے قول واما الثابت پر ہو جائیگا بواسطہ "فصار هذا" کے ورنہ تو مصنف کے قول فاما لم يعمل النص اور واما الثابت کے مابین کوئی ربط نہ رہے گا۔

## تشریح

اور نص کے اقتضاء سے جو حکم ثابت ہو گا تو وہ ایسا حکم ہو گا جس پر نص کوئی عمل نہ کرتی ہو مگر اس شرط کی بناء پر جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہو کیونکہ اس شرط کا تقاضا خود نص نے کیا ہے اپنے معانی کی صحت کے لئے۔ لہذا یہ مقتضی بھی مقتضی کے توسط سے نص ہی کی جانب منسوب ہو گا۔

پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو و ایسا ہی ہے جو حکم کہ اس حکم کا ہے جو نص سے ثابت ہو۔ اس عبارت کی تشریح شارح ملا جیون نے دو طریقوں سے فرمائی ہے۔ اول توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ (و الثابت باقتضاء) (نص) اس عبارت سے مقتضی نص ہے معنی اسم مفعول کا صیغہ۔ اس کے بعد اقتضاء النص میں جو اقتضاء کا لفظ ہے وہ مصدر ہو اور مصدر کے معنی میں محمول ہو اور بواسطہ مقتضی جو لفظ مقتضی ہے وہ اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ بھی اقتضاء مصدر ہی کے معنی میں ہو اور لفظ بشرط تقدم میں لفظ تقدم مضاف اور اس کے ساتھ ضمیر اس کا مضاف الیہ ہو۔ چنانچہ شارح نے کہا کہ تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ مناسب ہے، بجائے اس کے کہ تقدم کو ماضی کا صیغہ پڑھا جائے۔

اس تشریح کے بعد اب اس کا خلاصہ یہ ہو گا کہ مقتضی (اسم مفعول پڑھا جائے) وہ چیز ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہو تاکہ اس کے اپنے معنی درست ہو جائیں۔ اس صورت میں مقتضی صیغہ اسم مفعول بواسطہ اقتضاء نص کی جانب منسوب ہے۔ اس صورت میں مقتضی (اسم مفعول) کی تعریف ہو جائے گی۔ اور وہ حکم جو اس مقتضی سے ثابت ہو اس کی تعریف نہ ہو گا اور یہ تاویل اس امر کے خلاف ہو گی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے۔ جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اس جگہ اقتضاء النص میں خود مقتضی کی تعریف کی گئی ہے۔ مذکورہ تشریح کی بناء پر اقتضاء النص کی تعریف دوسری ہو گی اور دلالت النص کی تعریف دوسری ہو گی۔

دوسری توجیہ :- مصنف کا قول واما الثابت باقتضاء النص میں لفظ اقتضاء اسم مفعول کے معنی میں ہو یعنی مقتضی کے معنی میں ہو۔ اور اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہو گا۔ وہ چیز جو نص کے مقتضی سے ثابت ہو۔ وہ حکم ہے اور اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہو گی جو مقتضائے نص سے ثابت ہو، نص مقتضی کی تعریف نہ ہو گی اور شارح کا قول لا يشترط تقدم میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے۔ اس تشریح کے بعد چوتھی قسم کی تعریف اس طرح ہو گی کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو وہ چیز ہو گی جس میں نص عمل نہیں کرتی مگر

اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے پہلے پائی جائے اور وہ شرط مقتضی کا پایا جائے اس لئے کہ شرط ایسی چیز ہے جس کا نص نے اس لئے تقاضا کیا ہے تاکہ خود نص کا اپنا مفہوم صحیح ہو جائے۔  
حاصل یہ کہ جس حکم کی تعریف اس جگہ کی جارہی ہے۔ نص مقتضی (تقاضا کر نیو مل نص) کی جانب مقتضی (مفعول) کے توسط سے منسوب ہے۔ اس وجہ سے کہ تقاضا کر نیو مل نص اس مقتضی پر دلالت کرتی ہے۔ اور مقتضی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

وَعَلَامَتُهُ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغِي عِنْدَ ظُهُورِهِ بَخْلَافِ الْمَحْذُوفِ لَيْسَ أَنْ عَلَا  
الْمُقْتَضَى أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضَى عِنْدَ ظُهُورِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ فَإِذَا قُدِّرَ  
الْمُقْتَضَى بِأَنْ يَقُولَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِيَ الْكَلَامِ عَنْ سُنْدٍ فِي اللفظ وَالْمَعْنَى  
بَخْلَافِ الْمَحْذُوفِ إِذَا قُدِّرَ انْفِطَاعُ الْكَلَامِ عَنْ سُنْدٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سَأَلَ الْقَهِيَّةَ فَإِذَا  
قُدِّرَ لَفْظًا لِأَهْلٍ وَيُقَالُ وَسَأَلَ أَهْلَ الْقَرِيْبَةِ يَقُولُ السُّوَالُ عَنِ الْقَرِيْبَةِ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ  
إِعْرَابُ الْقَرِيْبَةِ مِنَ النِّصْبِ إِلَى الْحِجَرِ وَلَكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَتَانِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَقُلْنَا اضْرِبْ  
بَعْضًاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَاتِلًا إِنْ قُدِّرَ مَرَقُولُهُ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ  
الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِي بِتَقْدِيرِ مَعَ أَنَّكَ مَحْذُوفٌ وَبِقَوْلِهِ أَهْبِ عِبْدَكَ  
عَنِّي بَأْتِ قَاتِلًا إِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَيُقَالُ بَيْعُ عَبْدِكَ عَنِّي وَكُنْ وَكَيْلِي بِالْإِعْتَاقِ قَاتِلًا  
يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ حَقٌّ مَا مَوْءَا بِإِعْتَاقِ عَبْدٍ الْأَمْرُ وَيَكُونُ قَبْلَ ذَلِكَ مَا مَوْءَا بِإِعْتَاقِ عَبْدٍ  
الْمَا مَوْءَا وَلِهَذَا قِيلَ إِنْ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُقْتَضَى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوفُ لَغَوِيٌّ وَأَمَّا  
وَقِيلَ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَالْمَقْتَضَى عِلَالَهُمَا تَكْرَادُ فِي الْاِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّ  
الْمُرَادَ فِيهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حَكِيمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُو عَنْ  
الْعِبَاسَةِ وَالْإِسَارَةِ وَالذَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قَسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَمْرِ بَعْضِهِ.

## ترجمہ

اور مقتضی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو  
بخلاف محذوف کے یعنی مقتضی ہونی کی پہچان یہ ہے کہ مقتضی اس کے ظاہر ہوئے کی وقت  
متغیر نہ ہو جیسے قائل کا قول "ان اکلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ" پس جب وہ شخص مقتضی کو مقدر کر کے اس طرح کہے "ان  
اکلْتُ طَعَامًا فَعَبْدِي حُرٌّ" تو باقی کلام اپنے طریق اور معنی سے تبدیل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں قاعدے  
اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ٹوٹ جاتے ہیں۔ فقُلْنَا اضْرِبْ بَعْضًاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا  
عَشْرَةَ عَيْنًا (پس ہم نے کہا آپ اپنا عصا پتھر پر ماریں پس جاری ہو گئے اس سے بارہ چشمے) کیونکہ اگر قول

فَضْرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجْرُ فَانْفَجَرَتْ كُوْمَقْدَرَمَان لیا جائے تو اس تقدیر کی وجہ سے باقی کلام متغیر نہیں ہوتا باوجودیکہ وہ محذوف ہے۔ اسی طرح اس کے قول اعتق عبدک معنی بالف سے بھی۔ اگر اس جگہ بیع کو مقدر مان لیا جائے اور اس طرح کہا جائے بیع عبدک عفی وکن وکسیلی بالاعتاق تو اس صورت میں کلام متغیر ہو جائیگا باوجودیکہ وہ مقتضی ہے کیونکہ تقدیر ماننے کی صورت میں وہ مامور باعتاق عبد الامر۔ آمر کے غلام کے آزاد کر نیکا مامور ہو جائے گا۔ اور تقدیر سے پہلے وہ مامور کے غلام کے آزاد کر نیکا مامور ہو گا۔ اسی واسطے کہا گیا ہے کہ فرق دونوں کے در بیان یہ ہے کہ مقتضی تو شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی ہے اور اسی طرح دوسرے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اقتضای میں مقتضی اور مقتضی دونوں ہی مراد ہیں بخلاف محذوف کے کیونکہ اس میں مراد محذوف ہوتی ہے دوسری کوئی چیز محذوف نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ محذوف مقدر کے حکم میں ہے خالی نہیں ہوتا عبارة، اشارۃ، دلالة، اقتضای چاروں سے اور ان چاروں کے علاوہ الگ سے کوئی قسم نہیں ہے۔

**تشریح** مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق :- مصنف نے دونوں کے درمیان فرق یہ بیان کیا ہے۔ مقتضی کی پہچان یہ ہے کہ جب عبارت میں اس کو ذکر کر دیا جائے تو کلام میں کوئی فرق نہ پڑے۔ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ مثلاً کسی نے کہا ان ذکلت فعبدی (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے)۔

اس مثال میں اگر اکلت کا مفعول معنی کلام کے مقتضی کو لفظوں میں ذکر کر کے کہا جائے ان اکلت طعماً فعبدی حُرٌ تو اس سے کلام میں کوئی فرق نہیں واقع ہو لفظوں میں اور نہ ہی معنوں میں۔ اور محذوف میں ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ محذوف کو جب کلام میں ذکر کر دیا جاتا ہے تو کلام اپنے پہلے طرز سے تبدیل ہو جاتا ہے جیسے واسأل القریبۃ۔ اس جگہ لفظ اکل محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ تھی واسأل اهل القریبۃ (آپ گاؤں والوں سے دریافت کیجئے) فرق ذکر اور حذف کا یہ ہے القریبہ پہلے اسأل کا مفعول ہونے کی بنا پر منصوب تھا اور اہل کے ذکر کر دیئے جانے کے بعد اہل مفعول ہو گیا۔ اور القریبہ اس کا مضاف الیہ بن گیا اس لئے مجرور ہو گیا۔ معنوی فرق یہ ہے کہ اہل کے ذکر کرنے سے پہلے سوال قریب سے تھا، اور اہل کے ذکر کرنے کے بعد سوال قریب والوں سے ہو گیا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: محذوف اور مقتضی کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں۔ (۱) مقتضی کے ذکر کرنے کے وقت کلام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی (۲) محذوف کے ذکر کرنے سے کلام تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں اعتراض ہے۔ دوسرے قاعدے پر نقض کیلئے باری تعالیٰ کا قول فقننا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً ذکر کیا گیا ہے کہ اس جگہ فاضرب فانشق من الحجر عبارت کو حذف کیا گیا اور جب اس عبارت کو لفظوں میں لے آیا جائے اور کہا جائے فقننا اضرب بعصاک الحجر فانشق الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً۔ تو اس سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوتی بلکہ کلام لفظ اور معنی

ہر دو لحاظ سے حسب سابق ہی رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ذکر کر دینے پر بھی کلام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے حسب سابق درست رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو کلام میں ذکر کر دینے سے کلام میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان اور جو دو قاعدے بیان کئے گئے ہیں، ان پر بعض علماء نے اعتراض کیا ہے اسلئے علماء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے۔

۱۔ مقتضی کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے جبکہ محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے ۲۔ مقتضی اور مقتضی کلام میں دونوں اقتضائے میں مقصود ہوتے ہیں اور حذف میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحتاً ذکر کیا گیا ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے و اسأل القرابة میں مقصود سوال کا اہل ہیں جو کہ محذوف ہے القرابة مقصود نہیں حالانکہ وہ مذکور ہے۔

قولہ وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدّم لا يخلو عن العبارة والاشارة إلخ۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے الگ اور علاوہ چیز ہے تو بیان کردہ چار قسموں کے علاوہ ایک پانچویں قسم وجود میں آئے گی جبکہ کوئی بھی اس پانچویں قسم کا قائل نہیں ہے۔

الجواب :- محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں اوپر بیان کی گئی ہیں معنی عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص اور اقتضاء النص۔ لہذا جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہے تو یہ بھی ان چار قسموں میں داخل ہو گیا علاوہ سے کوئی نئی قسم نہ رہا تاکہ اس کو پانچویں قسم کا نام دیا جاسکے۔

وَمَثَلُ الْأَمْرِ بِالْخَرِيدِ لِلتَّكْفِيرِ مَقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْخَرِيدِ هُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مَقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ فَكَانَتْ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ فَإِنَّ إِعْتَاقَ الْمُحْرِّقِ عَبْدَ الْغَايِرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مَقْتَضٍ وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمَقْتَضَى وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي بِاللَّفْظِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ نَكَاتٌ قَالَ بَعِ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءٌ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ شَرْطٌ لِنَفْسِهِمْ فَيَسْتَعْنِي عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَحْرِي فِيهِ خِيَارُ التَّوَكُّلِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يَشْتَرِطُ فِيهِ شُرَاطُ الْإِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُكْلَفًا أَهْلًا لِلْإِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هَذَا يَقُولُ أَبُو سَعْدٍ لَوْ قَالَ أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهَبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَعْنِي هَذِهِ الْهَبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا كُنْتُ يَسْتَعْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوَّلَى لَا تَقْبُضُ الشَّرْطُ وَالْإِيجَابُ وَالْقَبُولُ رَكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنَ السَّقُوطُ فَالشَّرْطُ أَوَّلَى وَلَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاظِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ بِحَالٍ۔

## ترجمہ

اور اس کی مثال تکفیر (اداء کفارہ) کیلئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم اور اللہ تعالیٰ کا قول فخریر رقبۃ سے پس یہ کلام ملک کا تقاضہ کرتا ہے جس کا ذکر مذکور نہیں ہے پس گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا فخریر رقبۃ مملوۃ لکم (پس آزاد کرنا ہے ایک ایسے غلام کا جو تمہارا مملوکت ہو) کیونکہ آزاد کو آزاد کرنا اور خیر کے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے لہذا تحریر رقبۃ مقتضی ہے اور مملوکت لکم اس کا مقتضی ہے اور اس کا حکم وہ ملک ہے جو مقتضی سے ثابت ہے اور مقتضی جو مقتضی سے ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فخریر رقبۃ نہیں ہے بلکہ قائل کا یہ قول استحق عبدک عنی بالف ہے۔ اس مثال میں اعتاق کا حکم بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا کہینے والے نے یہ کہا بیع عبدک عنی بالف دکن وکیل بالاعتاق (اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار میں فروخت کر دے اور میرا وکیل بالاعتاق ہو جا)۔ پس جب بیع اقتضا ثابت ہوئی ہے تو اس میں خود اس کے شرائط شرط نہ ہوں گے۔ لہذا ایجاب و قبول مستغنی ہو گا اور اس بیع میں خیار رویت، خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط لاگو ہوں گے مثلاً آمر کا مکلف ہونا، آزاد کرنا اہل ہونا۔ لہذا یہ امر بچے اور مجنون کی طرف سے صحیح نہ ہو گا۔ اور اسی بنا پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا اعتق عبدی عنی (اپنا غلام میری جانب سے آزاد کر دے) بغیر الف کے ذکر کے تو یہ کلام بہیہ کا تقاضہ کرے گا جیسا کہ اول کلام نے بیع کا تقاضہ کیا اور یہ بہیہ قبضہ سے مستغنی ہو گا جس طرح پہلے کلام میں بیع ایجاب و قبول سے مستغنی تھی بلکہ بہیہ کا مراد لینا ادلی ہے کیونکہ قبضہ تو صحت بہ کیلئے صرف شرط ہے اور ایجاب و قبول تو رکن ہیں پس جبکہ رکن ساقط ہو نیکا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ ادلی ہو گا۔ لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ساقط ہو سکتے ہیں جیسا کہ باہمی لین دین میں بخلاف بہیہ میں قبضہ کے کیوں کہ بہیہ سے قبضہ کسی حال میں ساقط ہو نیکا احتمال نہیں رکھتا۔

## تشریح

مقتضی بالکسر کی مثال ادا نیکی کفارہ کیلئے غلام آزاد کرنا حکم ہے۔ یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے جب کہ کلام میں ملک کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور قرآن کریم میں غلام کے آزاد کرنا جو حکم دیا گیا ہے وہ ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک کا کلام میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فخریر رقبۃ معنی کفارہ ادا کرنا لے حق تعالیٰ شانہ نے غلام کے آزاد کرنا حکم فرمایا ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے اور ملک عبارتہ النص میں مذکور نہیں ہے گویا حق تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فخریر رقبۃ مملوۃ لکم اور ملک کا تقاضہ امر بالتحریر اس وجہ سے کرتا ہے کہ آزاد آدمی کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں کیونکہ آزاد تو پہلے سے آزاد ہے اس کو آزاد کرنا کیا معنی۔ اسی طرح امر بالتحریر کسی دوسرے کی ملک سے متعلق نہیں کہ کفارہ دینے والا دوسرے کے مملوک غلام کو اپنے کفارہ میں ادا کر دے۔ لہذا آیت میں فخریر رقبۃ سے جب مملوک غیر اور آزاد مراد نہیں تو فخریر رقبۃ تقاضہ کرنا ہوا یعنی مقتضی ہوا، اور مملوکت لکم یہ اس کا مقتضی ہوا جس کا حکم امر بالتحریر سے ثابت ہے معنی آزاد کرنا ہوا اپنے مملوک غلام

کو آزاد کر دے۔

بعض نے کہا۔ متن میں جوام بالتحریک عبارت ہے اس سے قائل کا قول مراد ہے معنی اعتق عبدک عنی بالف عن کفارۃ یحییٰ (تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار کے بدلے میرے کفارۃ یحییٰ کے سلسلہ کا آزاد کر دے) اس مثال میں اعتق عبدک عنی بالف، بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا اعتق فیہ الا بملک (اپنے غیر مملوک میں اعتق کا کوئی سوال نہیں) معنی غیر مملوک کو آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوتا۔ اس آزاد کر نیکا حکم معنی امر بالاعتاق اپنے نام ہونے کیلئے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے جس کو غلام کے آزاد کر نیکا حکم دیا گیا ہے معنی مامور پہلے وہ غلام کو بچنے والے کے سپرد کر دے اور اس کو غلام کا مالک بنا دے۔ اس کے بعد اس کی طرف سے وکیل بن جائے اور بحیثیت وکیل کے اس کی طرف سے غلام کو آزاد کر دے۔ عبارت کی تشریح اس طرح پر ہوگی ”بیع عبدک عنی بالف وکنت ذکیلی بالاعتاق“ (اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر دے پھر میری طرف سے اس کو آزاد کر نیکا وکیل بن جا) چنانچہ مخاطب اس غلام کو آزاد کر دیا تو آزادی امر کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور حکم دینے والے کو دلا کا حق ہو گا۔ نیز اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

حاصل یہ نکلا کہ مذکور بالا مثال میں غلام کے آزاد کر نیکا حکم دینا مقتضی ہے، تقاضہ کرنیوالا ہے اور اس کلام کو پورا ہونے کے لئے بیع کے معنی مقتضی سے اور اس مثال سے بیع کا ثبوت اقتضاء ہوا ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہو کر تیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو بالقصد ثابت ہو۔

فلما ثبت البیع إل۔ اور اس میں بیع جب اقتضاء ثابت ہے تو اس میں بیع کی شرطیں مشروط نہ ہوں گی کہ اس میں ایجاب کی حاجت ہوگی اور نہ قبول کی اور خیار رویت بھی اس میں جاری نہ ہوگا۔ البتہ اعتاق کی شرطیں اس میں عائد ہوں گی۔ مثلاً آمر کا مکلف ہونا، اعتاق کا اہل ہونا۔ لہذا کوئی مجنون اور بچہ غلام کو آزاد کر نیکا تو آزادی نافذ نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا اگر آمر نے کہا اعتق عبدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) اور اس نے عوض معنی الف کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ قول بہہ کا مقتضی ہو گا جس طرح پہلے قول نے بیع کا تقاضہ کیا تھا اور بہہ میں قبضہ کر لینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ کرنا بہہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں اور جب بہہ سے ایجاب و قبول رکن ہونے کے باوجود ساقط ہو سکتے ہیں تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو سکتی ہے۔

قولہ، ولكن نقول إل۔ شارح نے فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع میں ایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے تعاطی کی صورت میں ایجاب و قبول کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف بہہ ہے۔ قبضہ بہہ میں ضروری ہے، سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اس جگہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے بہہ درست نہ ہو گا۔

اور امر غلام کا الگ بھی نہ ہوگا۔ چونکہ بہہ درست نہیں تھا اور جب امر غلام کا مالک نہیں ہوا تو غلام اس کی جانب سے آزاد بھی نہ ہوگا اور یہ آزادی مامور کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور ولاء کا حق بھی مامور ہی کو ملے گا۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النِّصْرِ لَا عِنْدَ الْمَعَارِضَةِ أَمَّا هُنَا سَوَاءٌ فِي إيجابِ الْحَكْمِ الْقَطْعِيِّ أَلَا إِنْ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمَعَارِضَةِ مِثْلًا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَلَّ شَيْءٌ حَقِيْبٌ ثُمَّ اقْرَضِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَكُنْ بِاِقْتِضَاءِ النِّصْرِ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزُ غَسْلُ النِّصْرِ بِغَيْرِ الْمَاءِ مِنَ الْمَالَعَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَوْجِبَ الْغَسْلُ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِي صِحَّتَهُ أَنْ لَا يَجُوزَ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَلَكِنَّهُ بَعِيْدٌ يَكُنْ بِدَلَالَةِ النِّصْرِ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ غَسْلُهُ بِالْمَالَعَاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَأْخُوْذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطَهُّرُ وَذَلِكَ يَحْصُلُ بِهِمَا جَمِيعًا أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ أَلْقَى الثُّوبَ الْخَبْسَ لَا يُؤْخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ وَهُوَ إِنْ أَلَا الْجَنَاسَةَ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّ مِثْلَهُ لَمْ يُوجَدْ فِي النِّصْرِ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّبَتُّجِ -

## ترجمہ

اور اقتضاء نص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یعنی اقتضاء النص اور دلالت النص حکم قطعی واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں اور تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی مثال آنحضور کا حضرت عائشہ سے فرمانا حَتَّيْبِيَّةُ ثُمَّ اقْرَضِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ (بخس کپڑے کو رگز لو پھر اس کو انگلیوں سے مسئل دو اس کے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو) یہ حدیث اقتضاء النص سے دلالت کرتی ہے کہ بخس چیز کا بغیر پانی کے دھونا مثلاً بننے والی چیزوں سے دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب آنحضور نے پانی سے دھونا واجب قرار دیا تو اس کی صحت مقتضی ہے کہ غسل بغیر پانی کے جائز نہ ہو۔ لیکن بعینہی حدیث دلالت النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے کپڑے کا بننے والی چیزوں سے دھونا جائز ہے کیونکہ اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ ہے تطہیر اور پاکی دونوں ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جن نے کسی بخس کپڑے کو ڈال دیا یا پانی کے استعمال سے اس سے مواخذہ نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مقصود نجاست کا ازالہ ہے جو ہر حال میں حاصل ہے لہذا دلالت النص اقتضاء النص پر راجح ہوگی اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس کی نظیر نصوص میں نہیں ملتی ہے تو یہ ان کی تتبع و تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

اقتضاء النص اور دلالت النص کا حکم۔ مانتے نے کہا جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہو اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہو قطعی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی دونوں ہی

## تشریح

ثابت شدہ حکم قطعی ہوتے ہیں جن پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً آنحضورؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا حَتَّى يَشْمَاقَ صَبْرًا ثُمَّ اغْتَسَلَهُ بِالْمَاءِ وَنَجَّاسَتِ كَوْرُكُزٍ دُوْ بَهْرَاسٍ كَوْرُكُزٍ دُوْ بَهْرَاسٍ سے دھو دو۔ اس حدیث میں ماء کا لفظ مذکور ہے۔ اس لئے یہ حدیث اقتضاء النص کے طریق سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بخش کپڑے کو پاک کرنے کے لئے پانی کا استعمال کرنا ضروری ہے۔ اگر دوسری بیہنے والی چیز سے نجاست کو صاف کیا جائے تو کافی نہ ہو گا مگر ساتھ ہی یہ روایت اس پر بطور دلالت النص کے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بیہنے والی چیز سے نجاست کا صاف کرنا درست ہو۔ اس لئے کہ غسل کا مقصد پاکی حاصل کرنا ہوتا ہے اور پاکی جس طرح پانی سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح پانی کے بجائے دوسری بیہنے والی چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله الاتر علیٰ من القی الخ۔ چنانچہ اگر کسی نے بخش کپڑے کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے مواخذہ نہ کیا جائے گا کیونکہ مقصد اس سے ازالہ نجاست ہے اور وہ دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کپڑے کو پانی میں داخل کر کے بھی، اور پانی ہاتھ میں لیکر کپڑے میں ڈالنے سے بھی، یا کسی بیہنے والی چیز سے اس کو دھو دیا جائے۔ حاصل یہ ہے کہ حدیث کا منشاء اور مقتضی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پاکی کا حصول پانی کے سوا دوسری چیز سے نہ ہو جبکہ اس حدیث کی دلالت اس پر دال ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری بیہنے والی چیزوں سے بھی پاکی حاصل کی جاسکتی ہے اور تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں پر بھی دلالت النص کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائیگا کہ کپڑے کی پاکی جس طرح پانی سے حاصل کی جاسکتی ہے اسی طرح دوسری بیہنے والی چیزوں سے بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔

قوله وما قبل من ان مثالاً لم یوجد الخ۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ دلالت النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں نہیں ملتی تو یہ ان کے تتبع و تلاش کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ پہلے اس کی مثال میں حدیث ذکر کی جا چکی ہے۔

شارح کی تحقیق کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ دو ایسی نصوص جن میں سے ایک دلالت النص اور دوسری اقتضاء النص دال ہوں ان کے درمیان تعارض واقع ہوا ہو۔ ایسی مثال نہیں ملتی اور شارح نے ایک ہی جگہ سے اقتضاء النص اور دلالت النص کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے۔

وَلَا عُمُومَ لَهُ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ مِنْ عَوَاضِلِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَقْتَضَى مَعْنَى لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ لِأَنَّهُ عِنْدَهُ كَمَا لَمْ يَحْذَرْ فِي الَّذِي يُقَدَّرُ وَهَذَا أَصْلُ كَيْبَرٍ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَتَفَرَّعُ عَلَيْكَ كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ قَوْلَهُ أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي يَقْتَضِي الْبَيْعَ هُوَ عَامٌّ لِلْعَبْدِ كُلِّهِمْ لَا نَأْتِي قَوْلُكَ إِنَّكَ فِي مَعْنَى



بِعْ عَبْدِكَ عَنِّي نَشْمُ كُنْ وَكَلِيلِي بِاعْتَا قِهِمْ فَالْعَبِيدُ مَذْكُورٌ صَرِيحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهَذَا يَكُونُ عَامًّا۔

## ترجمہ

اور ہمارے نزدیک مقتضی کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض ہیں۔ اور مقتضی معنی میں لفظ نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عموم و خصوص اقتضائیں جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ مقتضی ان کے نزدیک اس محذوف کی طرح ہوتا ہے جو مقدر مانا جاتا ہے اور یہ ایک بنیادی اصول ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جس پر کثیر احکام متفرع ہوتے ہیں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول اعتق عبدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہر عبد کو عاکبہ کیوں کہ اس اعتراض کا جواب ہم یہ دیں گے کہ مقتضی اس قول کے یہ ہیں کہ بیع عبدک عنی نَشْمُ کُنْ وکیل باعنا قہم (اپنے غلاموں کو میرے ہاتھ فروخت کر دے پھر ان کو آزاد کر نیکا میرا وکیل بن جا) لہذا عبد تو عبارت میں صراحت موجود ہے۔ مقتضی ہے ہی نہیں اسی وجہ سے عام ہے۔

## تشریح

اور اقتضائے النص ہے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا اور نہ ہی خصوص جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ عام ہونا یا خاص ہونا یہ الفاظ کے عوارضات میں سے ہے لفظ عموم و خصوص کا تقاضہ نہ حقیقہ کرتا ہے اور نہ تقدیر کرتا ہے۔ لہذا جب عموم و خصوص لفظ کا مقتضی نہیں ہے اور عموم و خصوص لفظ میں پائے جاتے ہیں تو مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں پائے جاتے ہیں ان کے نزدیک مقتضی بالکل محذوف کے مانند ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے معنی محذوف ہو کر کبھی وہ لفظ ہی ہوتا ہے اور جب لفظ ہوتا ہے اور مقتضی محذوف کی طرح ہے لہذا اس پر کبھی عموم اور خصوص دونوں ہی جاری ہوں گے۔

۱ اعتراض :- احناف کے مذہب پر کہ مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اعتراض کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے کہا اعتق عبدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) یہ قول بیع کا متقاضی ہے اور بیع اس کے اقتضاء سے ثابت ہے معنی مقتضی ہے حالانکہ یہ مقتضی تمام غلاموں کو عام اور شامل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مقتضی میں بھی عموم پایا جاسکتا ہے۔

جواب :- مذکورہ کلام کی اصل اس طرح ہے بیع عبدک عنی نَشْمُ کُنْ وکیل باعنا قہم (میرے ہاتھ اپنے غلاموں کو فروخت کر دے پھر میری جانب سے ان کے آزاد کر نیکا وکیل بن جا) عبد جمع کا صیغہ لفظ میں مذکور ہے اس لئے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ نفس مقتضی میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص پایا جاتا ہے کیوں کہ یہ لفظ کے عوارض ہیں۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ وَنَوَىٰ طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ لَا يُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِيَانَةً  
وَلَا قَضَاءً لَا نَ طَعَامًا إِنَّمَا يَنْشَأُ مِنْ اِقْتِضَاءِ الْأَصْلِ لَا تَنَزُّ لَا يَكُونُ بَدَلًا مِنَ الْمَأْكُولِ فَلَا  
يَكُونُ عَامًّا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْصِصَ وَآمَّا حَنْشُنَا بِكُلِّ طَعَامٍ فَإِنَّمَا هُوَ لَوْ جُودَ مَا هِيَ الْأَكْلُ لَا لِأَنَّ  
الطَّعَامَ عَامٌّ وَإِنْ قَالَ إِنَّ أَكَلْتُ طَعَامًا أَوْ لَا أَكَلْتُ أَكَلْتُ بِكُلِّ طَعَامٍ وَيُصَدَّقُ  
فِي نَيْتِ التَّخْصِصِ لَا تَنَزُّ مَلْفُوظٌ سَحٌّ وَلَكِنَّ إِشْرَادَ هَذَا الْمَثَالِ عَلَى قَوْلٍ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي  
الْمَقْتَضَى أَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ لَا تَنَزُّ عَقْلِيَّ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَقَالَ أَنَّ الْمَقْتَضَى مَا يَكُونُ  
شَرْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا وَالْمَحْذُوفُ مَا يَكُونُ لُغَوِيًّا۔

## ترجمہ

چنانچہ جب کوئی شخص ان اُکلتُ فَعَبْدِي حُرٌّ کہے (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے)  
اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ ہوسنی، ہمارے  
نزدیک اس کی تصدیق نہ دیا تہ کی جائے گی اور نہ قضا کی جائے گی کیونکہ اس مثال میں طعام اکل کی اقتضائے  
سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اکل کا صدور بغیر ماکول کے نہیں ہوتا۔ لہذا طعام عام نہیں ہوگا پس تخصیص کو بھی قبول نہ  
کرے گا اور بہر حال اس کا ہر کھانا کھانے سے حائث ہو جانا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ اس  
وجہ سے نہیں کہ طعام عام ہے اور اگر اس نے کہا ان اُکلتُ طعاماً (اگر میں کھانا کھاؤں)، یا کہے لا اُکَلُّ اُکلاً  
(میں کھاؤں گا میں کھانا) تو ہر کھانا کے کھانے سے حائث ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت کی تصدیق اس وجہ  
سے کی جاتی ہے کہ اس وقت وہ ملفوظ ہے۔ لیکن اس مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضی میں  
شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے مگر اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ  
مقتضی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

## تشریح

مقتضیٰ میں عموم و خصوص نہ ہونا۔ مقتضیٰ میں عموم یا خصوص پایا جاتا ہے کہ نہیں؟  
تو ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص نہیں پایا جاتا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک پایا  
جاتا ہے۔ اس اختلافی مسئلہ کی تفریع کے طور پر مآتن نے یہ مثال ذکر فرمائی ہے۔  
چنانچہ انھوں نے فرمایا: اگر کسی نے کہا ان اُکلتُ فَعَبْدِي حُرٌّ (اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) اگر  
یہ کہتے وقت اس نے کسی خاص کھانے کی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی قضا بھی  
اور دیا تہ بھی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دیا تہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔  
احناف کی دلیل: اُکلتُ کہنے کے بعد اس کو پورا کرنے کیلئے طعام ہے جس کی ضرورت ہوئی کیونکہ ماکول  
کے بغیر اکل کا پایا جانا ممکن نہیں ہے اس لئے اس کلام کا مقتضی طعام ہو گیا اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں  
عموم نہیں پایا جاتا اس لئے اس جگہ کلام کو پورا کرنے کیلئے طعام عام کی ضرورت نہیں ہے اور جب طعام

میں عموم منہیں ہے تو پھر تخصیص کی کبھی کوئی حاجت نہ ہوگی۔ اور جب طعام تخصیص کے قابل منہیں تو تخصیص کی نیت کا بھی کوئی اعتبار نہ کیا جائیگا دیانۃً بھی اور قضاۃً بھی۔  
 سوال :- جب اس جگہ طعام میں عمومیت منہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر کھانے کو کھانے سے کیوں حانت ہو جاتا ہے؟  
 جواب :- ہر طعام میں مابیت اکل پائی جاتی ہے اس لئے وہ ہر کھانے کے کھانے سے حانت ہو جائیگا۔ چنانچہ مذکورہ متن والی مثال میں اس کا غلام آزاد ہو جائیگا خواہ اس نے کوئی طعام بھی کھایا ہو۔  
 اور ہر طعام کے کھانے سے اس کے غلام کے آزاد ہونیکا حکم اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ طعام میں عمومیت پائی جاتی ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اکلت میں جو طعام ہے وہ اکلت کا مقتضی ہے اور وہ عام ہے کیونکہ طعام ان اکلت کے تحت واقع ہے اور ان اکلت شرط ہے اس لئے نکرہ ہے اور معنی وہ نفی کے تحت واقع ہے۔ کیونکہ ان اکلت طعام کے معنی ہیں لا اکل طعاماً۔ اور جب طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے تخصیص کی نیت کرنا بھی جائز ہو گا اور چونکہ تخصیص کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف ہے اس لئے صرف دیانۃً نیت کا اعتبار کیا جائیگا، قضاۃً اعتبار منہیں کیا جائیگا۔

قولہ؛ واما حنث، بکل طعام الخ۔ اور بہر حال قسم کھانیوالے کا ہر طعام کے کھانے سے حانت ہو جانا یعنی کسی نے ان اکلت طعام کا کھا، یا کسی نے لا اکل طعاماً تو دونوں صورتوں میں کوئی بھی کھانا وہ کھانے گا ہر کھانے کے کھانے سے حانت ہو جائیگا۔ لیکن اس قسم کے وقت اس نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے لفظ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے۔ اور مذکور و ملفوظ میں خاص و عام دونوں کا حکم جاری ہوتا ہے اس لئے اس جگہ طعام عام ہے تو تخصیص کا بھی احتمال رکھے گا۔  
 قولہ؛ لکن ایسا و هذا المثال علی قول من یشتراط الخ۔ شارح نے فرمایا: جو لوگ مقتضی میں شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں ان کے نزدیک یہ مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ مثال میں جو کلام ہے وہ محض عقلی ہے کیونکہ طعام کی ضرورت ہر شخص کو ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا کہ مقتضی خواہ شرعی ہو یا عقلی ہو۔ اور مخدوف وہ ہے جو لغوی ہو۔ اگر اس طرح کہا جاتا تو اس مثال کو مقتضی کی تعریف میں ذکر کرنا صحیح ہو جائیگا۔

مگر احناف کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مقتضی عقلی بھی شرعی حجت ہے۔ اس لئے جو چیز عقلاً ثابت ہوگی اس کو بھی شرعی ہی کہا جائیگا لہذا اس کو مقتضی کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

وَلَئِنْ اِذَا قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ اَوْ طَلَقْتَكَ وَنَوَيْ ثَلَاثًا لَا يَصِحُّ تَفْرِيعُ اخْرُجْ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضَى عَامًا وَذَلِكَ لِانَّ قَوْلَهُ اَنْتَ طَالِقٌ اَوْ طَلَقْتَكَ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ اِلَّا اَنْ يَسْبِقَ عِلْمُهُ

طَلَّاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هَذَا اخْبَارًا عَنْهُ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُورَةٍ  
تَصَحِيحُ الْكَلَامِ وَصَدَّقَ قَدَرْنَا أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذَلِكَ وَهَذَا اخْبَارٌ مِنْهُ فَكَانَتْ  
قَالَ فِي الْاَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ لِأَنِّي طَلَّقْتُكَ قَبْلَ هَذَا أَوِ الطَّلَاقُ الْمَفْهُومُ بِحَسَبِ اللَّغَةِ فِي ضَمْنِ  
قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي هُوَ وَصَفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطْلِيقَ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُونُ  
هَذَا إِلَّا اقْتِضَاءً فَلَا تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَالْاِثْنَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَّقْتُكَ فَهُوَ أَنْ كَانَ  
دَالًّا عَلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُسْتَكْمِلِ لَكِنَّهُ دَالٌّ عَلَى مُصَدَّرٍ مَا ضَلَّ عَلَى مُصَدَّرٍ بِحَادِثٍ  
فِي الْحَالِ فَالْمُصَدَّرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَكَمْ تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ اِثْنَيْنِ  
وَالثَّلَاثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوَى مِنَ الثَّلَاثِ أَوِ الْاِثْنَيْنِ لَا سَمَاءَ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَعَلَّ نِيَّةً  
فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلَّقْتُ نَفْسَكَ وَأَنْتَ بَائِنٌ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ يَحْتَجُّ تَخْرِيجُ طَلَّقْتُ نَفْسَكَ  
فِي صَحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حَدِّهِ وَتَخْرِيجُ أَنْتَ بَائِنٌ فِيهَا عَلَى حَدِّهِ أَمَّا تَخْرِيجُ طَلَّقْتُ نَفْسَكَ فَهُوَ أَنْهُ أَمَرُ  
يَدُلُّ عَلَى الْمُصَدَّرِ لَفْظًا وَهُوَ لَفْظُ فَرْدٍ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَيَحْتَمِلُ الثَّلَاثَ عِنْدَ النِّيَّةِ فَهُوَ لَيْسَ  
بِمَقْتَضَى حَتَّى لَمْ يَجْزِ فِيهِ الْعُمُومُ وَأَمَّا تَخْرِيجُ أَنْتَ بَائِنٌ فَهُوَ أَنَّ الْبَيِّنَاتِ نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ  
وَخَفِيفَةٌ فَأَذَانُ الْغَلِيظَةِ وَهُوَ الثَّلَاثُ فَقَدْ نَوَى أَحَدًا يَحْتَمِلُهُ فَتَصِحُّ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنَ الْعُمُومِ  
فِي شَيْءٍ وَلَا يَتَصَوَّرُ مِثْلُ هَذَا فِي طَلَّقْتُ نَفْسَكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْاِكْوَادِ مِنَ الْوَاحِدِ  
وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ لَا عَلَى نَوْعِي الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عُمُومًا وَقِيلَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ  
التَّخْرِيجِ أَنَّ تَخْرِيجَنَا عَلَى حَدِّهِ وَتَخْرِيجِ الشَّافِعِيِّ عَلَى حَدِّهِ فَتَخْرِيجُنَا هُوَ مَا بَيَّنَّا وَتَخْرِيجُ الشَّافِعِيِّ  
هُوَ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مَقْتَضَى وَيَجْزِي فِيهِ الْعُمُومُ فَتَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ -

## ترجمہ

اسی طرح جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق یا طلقک" اور تین طلاق کی نیت کرے  
تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ یہ مقتضی کے عام نہ ہوگی دوسری تفریع ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ اس  
کا قول انت طالق یا طلقک ایک خبر ہے اور خبر اس وقت تک صحیح نہ ہوگی جب تک کہ اس سے سابق زمانہ میں  
طلاق شوہر کی جانب سے ہو چکی ہو تاکہ اسی سابق طلاق کی خبر ہو جائے حالانکہ واقع میں اس سے پہلے کوئی طلاق  
نہیں ہے۔ مگر ایک عاقل بالغ مسلم کے کلام کو صحیح اور بر محل قرار دینے کیلئے ہم نے مقدر مان لیا کہ اس نے  
طلاق اس سے پہلے دیدی ہے اور یہ قول اس کی خبر دے رہا ہے گویا اس نے یوں کہا "انت طالق لا اِنِّي  
طلقک قبل ہذا" (تو طلاق والی ہے کیونکہ اس سے پہلے میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) اور وہ طلاق  
جو باعتبار لغت کے انت طالق کے ضمن میں مفہوم ہو رہی ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے نہ کہ  
وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر سے تطلیق کا ثبوت اقتضائے ہی سے ہو گا لہذا اس قول میں دو باتیں

کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور بہر حال شوہر کا قول طلق تک اگرچہ یہ تعلق دلالت کرتا ہے جو کہ مستحکم کا فعل ہے لیکن مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اس مصدر پر جو حال میں رہنا ہوا ہے۔ پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوتا مگر شرط اور اقتضائے اس کے دو اور تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ وہ طلاق ہوگی جو اس نے دو یا تین کی نیت کی ہے۔ بیوں کہ یہ قول تعلق پر دلالت کرتا ہے لہذا قائل کی نیت اس میں غم کرے گی۔ بخلاف اس کے قول طلقی نفکات و انت بائن کے اختلاف کی تخریج کے ساتھ ساتھ۔ یعنی تین طلاق کی صورت میں طلقی نفکات کی تخریج علاحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ۔ بہر حال طلقی نفکات کی تخریج یہ ہے کہ طلقی امیہ جو لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے اور وہ مفرد لفظ ہے جو ایک پر محمول ہوتا ہے۔ اور نیت کے پائے جانے کی صورت میں تین کا احتمال کہتا ہے لہذا مقتضی نہیں ہے تاکہ اس میں عموم داخل نہ ہو سکے اور بہر حال تخریج انت بائن کی وہ یہ ہے کہ بیونہ دو قسم پر ہے۔ ایک غلیظہ اور دوسری حقیفہ پس جب شوہر نے غلیظہ کی نیت کی اور وہ تین ہے تو اس نے اپنے قول کے دو محمولوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا نیت صحیح ہوگی اس میں عموم کچھ بھی نہیں ہے اس طرح کی تخریج طلقی نفکات جیسی مثالوں میں متصور نہیں ہے۔ اس لئے الطلاق افراد پر مشتمل ہے اور وہ واحد، ثنیں اور ثلثہ ہیں۔ غلیظہ اور حقیفہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ مصنف کے قول "علی اختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماوی تخریج عیدہ ہے، اور امام شافعی کی تخریج علیحدہ ہے۔ پس ہماری تخریج وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ قول مقتضی ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا اس میں تین کی نیت صحیح ہے۔

## تشریح

مقتضی کے عام نہ ہونے کی دوسری مثال۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق یا کہا" طلق تک اور کہتے وقت اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی اور بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ دلیل: جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق تو طلاق والی ہے۔ یا کہا طلق تک میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے۔ یہ دونوں کلام خبر ہیں۔ اول میں تو عورت کو طلاق کے ساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور دوسری مثال میں عورت کو ایک طلاق دیتے جانے کی اطلاع دی گئی ہے۔ بہر حال دونوں مثالیں خبر پر مشتمل ہیں اور خبر اپنے صادق ہونے پر مخبر عنہ کے سابق ہونیکا تقاضا کرتی ہے۔ یعنی جس واقعہ کی خبر دی گئی ہے وہ پہلے ہی گذر چکا ہو۔ اس لئے انت طالق ہو یا طلق تک ہو دونوں خبر کے جملے ہیں۔ ان سے پہلے طلاق کا واقعہ نہ ہونا پایا جانا چاہئے تاکہ یہ دونوں کلام کلام سابق کی خبر بن سکیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان جملوں کے سمجھنے سے پہلے شوہر کی جانب سے کوئی

طلاق نہیں صادر ہوئی کہ جس کی اطلاع ان دونوں کلاموں سے کی گئی ہو۔ اس لئے ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح قرار دینے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ شوہر نے انت طالق یا طلق تک اپنی بیوی کو کہنے سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے اور بعد میں یہ کلام عورت کو اطلاع دینے کے لئے اس نے کہا ہے۔ گویا اس نے اول مثال میں اس طرح کہا ہے انت طالق لانی طلق تک قبل لہذا تو طلاق والی ہے اس لئے کہ میں نے تجھ کو اس سے پہلے طلاق دیدی ہے۔ اور انت طالق کے ضمن میں جو طلاق مفہوم ہوتی ہے۔ یہی عورت کا وصف ہے معنی طلاق کے ساتھ متصف ہونیکے وجہ سے مطلقہ ہو گیا۔

اس کا قول یعنی انت طالق کے ضمن میں تطبیق مفہوم نہیں ہوتی جو شوہر کا فعل ہے۔ بلکہ شوہر کا فعل تطبیق اقتضا ثابت ہوتا ہے۔ اس شوہر کا فعل طلاق دینا وہ مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص ہوتا ہے اس لئے دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔ شوہر کا دوسرا کلام معنی طلق تک اگرچہ متکلم کے فعل پر دلالت کرتا ہے جو کہ تطبیق ہے مگر یہ اگرچہ مصدر ہے مگر فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے، زمانہ حال پر دلالت نہیں کرتا اور طلاق زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے اور مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے۔ ماضی کے کسی مصدر سے واقع نہیں ہوتی۔ اس لئے متکلم کے کلام درست کرنے کیلئے یہ تاویل کی جائے گی کہ اس جگہ مصدر حادث اقتضا شرعاً ثابت ہے لہذا ثابت نہیں۔ لہذا اس کلام میں بھی تطبیق مصدر حادث مقتضی ہوا۔ اور کلام کو پورا کرنے کے لئے جو مقتضی نکالا جاتا ہے اس مقتضی میں عموم و خصوص کا حکم جاری نہیں کیا جاتا اس لئے طلق تک کہنے پر بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہ ہو گا۔

**امام شافعی کا اختلاف :-** اس باب میں امام شافعی نے فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں یعنی انت طالق اور طلق تک میں شوہر دو یا تین کی نیت کرے گا تو وہ قابل قبول ہوگی اور عورت پر اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں۔

قولہ بخلاف قولہ طلقی نفسک وانت بائن الزمان نے کہا اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، یا کہا انت بائن تو مجھ سے جدا ہے۔ تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگر اصل دونوں مثالوں کی علیحدہ علیحدہ ہے۔ بہر حال او کلام معنی شوہر کا بیوی سے طلقی نفسک کہنا۔ اس کی تخریج اس طرح ہے، طلقی امر ہے، خبر نہیں ہے۔ اس کلام میں طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے اور یہ کلام باعتبار لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ بطور اقتضار کے۔ لہذا طلاق مصدر مقتضی نہیں اور جب مقتضی نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے

اس کے اندر عوم جاری نہ ہوگا۔ اور جو مصدر لغت ثابت ہو تو اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے کہ مصدر میں ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس فرد حکمی کا ارادہ کیا جائے تو فرد حکمی بھی مراد ہو جاتا ہے لہذا اگر طلقی نفسک کہتے وقت شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقیں کا مجموعہ مصدر طلاق فرد حکمی ہے۔ اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا جائز ہے اس لئے اس کلام سے بھی تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔

انت بائن کی تخریج اس طرح ہے۔ بینونت دو قسم پر ہے۔ اول بینونت غلیظہ، دوم بینونت خفیہ۔ پس جب بائن سے بینونت غلیظہ کی نیت کی جائے گی تو صحیح ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کا ارادہ کیا ہے۔ اور کلام کے دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی نیت کرنا درست ہے اس لئے بینونت غلیظہ کی نیت کرنا معنی تین طلاقیں کی نیت کرنا درست ہے۔ اور یہ تین طلاقیں کی نیت کی درستگی عوم کی بناء پر نہیں ہے۔

بعض نے کہا کہ مصنف کا قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ اخاف اور شوافع کی تخریج الگ الگ ہے۔ ہماری تخریج تو اوپر گزر چکی ہے۔ یعنی طلقی نفسک لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر کا فرد حکمی معنی تین طلاق کا احتمال رکھنا، اسی طرح انت بائن بینونت خفیہ و غلیظہ ہر دو قسم پر مشتمل ہونا۔ شوہر دونوں قسموں میں سے جس کو چاہے مراد لے سکتا ہے۔ اور امام شافعی کی تخریج میں وہ تمام اقوال کہ جن کو اوپر ذکر کیا گیا ہے مثلاً انت طالق، طلقک، طلقی نفسک اور انت بائن سب کے سب مقتضی ہیں اور مقتضی میں عوم کا احتمال ہوتا ہے اس لئے ان تمام مثالوں میں تین طلاقیں کی نیت کرنا درست ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمْسَكَتُ ابْنِي حَنِيفَةً مِّنْ حَصَوَّةٍ فِي الْأَسْرَاجِ أَغْنَى الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالِدَالَةَ  
وَالِاقْتِضَاءَ وَكَانَ مِنْ سِوَاهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَسَكَّوْنَ بِوُجُوهِ أَيْخَرٍ أَيْضًا سِوَى هَذِهِ أَوْ سَادَ  
الْمُصَنِّفِ فَضْلًا بَعْدَ ذَلِكَ لِتَحْقِيقِهَا وَبَيَانِ فُسَادِهَا فَقَالَ فَصَلُّ التَّنْصِيصَ عَلَى الشَّيْءِ  
بِاسْمِهِ الْعِلْمُ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هَذَا وَجْهٌ أَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَيْ  
الْحُكْمُ عَلَى الْعِلْمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْسِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعِلْمِ هَهُنَا هُوَ اللَّفْظُ  
الذَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سِوَاهُ كَمَا أَنَّ عِلْمًا أَوْ اسْمًا جَنْسٍ وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ  
الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمَّى هَذَا مَفْهُومَ الْقَبْلِ عِنْدَهُمُ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّ مَا يُفْهَمُ  
مِنَ اللَّفْظِ أَمَّا أَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوَّلًا وَهُوَ الْمَفْهُومُ وَالْمَفْهُومُ  
لَوْ كَانَ مَفْهُومًا مُوَافِقًا وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوقِ

و مفہوم مخالفہ و ہوا ان یفہم منہ حالہ خلاف ما فہم من المنطوق و ہوا ان فہم من اسم العلم سببی مفہوم اللقب و ان فہم من الشرط او الوصف سببی مفہوم الشرط او الوصف علی ماسیلتہ و لکنہم اشتراطوا ان لا تظہر اولویت المسکوت عنہ او مساواتہ للمنطوق و لا یخرجہ عنہ الحاکم و لا یكون لسؤال او حادثہ و لا للكشف او منہ او ذمہ و لا یفید فائدہ اخرى فیمتنع النفی عما عداک۔

## ترجمہ

پھر جبکہ امام ابو حنیفہ کے تمسکات اور استدلال چار پر منحصر ہیں یعنی عبارتہ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص۔ اور امام صاحب کے ماسوا دو سترے حضرات علماء و فقہاء ان وجوہ مذکورہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔ تو مصنف نے اس کے بعد اس کی تحقیق اور ان کا فساد بیان کرنے کیلئے ایک فصل ذکر فرمایا۔ پس فرمایا کہ کسی شے کو اس کے اسم علم کے ذریعہ صراحت سے بیان کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے یہ وجوہ فاسدہ کی پہلی وجہ ہے۔ یعنی علم پر حکم کرنا غیر سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے بعض کے نزدیک۔ اور علم سے مراد یہاں پر وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے نہ کہ صفت پر، برابر ہے کہ علم ہو یا اسم جنس ہو۔ اور بعض سے مراد بعض اشاعرہ و بعض حنابلہ ہیں۔ ان کے یہاں اس کا نام مفہوم اللقب ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے یا تو لفظ سے صراحتہً سمجھی جاتی ہے اس کا نام منطوق ہے، صراحتہً لفظ سے مفہوم نہیں ہوتی تو یہ مفہوم ہے۔ اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ اول مفہوم موافق۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ (جس کلام میں خاموشی اختیار کی گئی ہے) کا حال منطوق کلام کے موافق سمجھا جائے۔ دوسری قسم مفہوم مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کلام کے مخالف مسکوت عنہ کا حال سمجھا جائے۔ اور یہ اگر اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم اللقب، اور اگر شرط یا وصف سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف رکھا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ لیکن ان حضرات نے (اشاعرہ، حنابلہ نے) مفہوم مخالف میں شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہونا ظاہر نہ ہونے پائے اور کلام عادت کے خلاف نہ بولا گیا ہو۔ نیز یہ کہ کلام کسی سوال کے جواب یا کسی حادثہ کے رد نہ بولا گیا ہو، نہ ہی کشف مدح اور ذم کے لئے ہو اور دوسرا کوئی فائدہ بھی نہ دیتا ہو تو اس صورت میں اس کے ماسواہ کی نفی متعین ہوگی۔

## تشریح

قولہ ثم لما كانت الخ۔ چونکہ امام صاحب کے تمسکات صرف چار دلائل پر منحصر تھے یعنی عبارتہ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص پر



ہی منحصر تھے جبکہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ معنی ان کے تمسکاً چار سے زائد ہیں جن کو انکی اصطلاح میں وجوہ فاسدہ کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کے ذکر کے لئے مصنف نے مستقل اور علیحدہ فصل قائم کرتے ہوئے فرمایا۔

**فصل فی التخصیص علی الشئ باسم العلم یدل علی الخصوص**۔ اگر کسی چیز کو اس کے علم کے نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو تو بعض کے نزدیک یہ تخصیص خصوصیت پر دلالت کرتا ہے اور اسم علم پر کوئی حکم عائد کیا گیا وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے میں نہیں پایا جائے گا۔

قولہ والسراد من العلم ھنا الخ۔ شارح نے کہا اس جگہ علم سے مراد وہ لفظ ہے جو متعین ذات پر دلالت کرتا ہو۔ خواہ وہ علم ہو یا جنس ہو۔ اور متن میں جن بعض کا ذکر کیا گیا ہے ان سے خابہ اور اشاعرہ مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک علم پر حکم لگانا نام مفہوم لقب ہے۔ مگر اس بارے میں ایک ضابطہ ہے کہ جو چیز لفظ سے سمجھ میں آتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ لفظ سے صراحتہ مفہوم ہوگی یا صراحتہ مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا۔ ان میں سے اول کو منطوق اور دوسرے کو مفہوم کہتے ہیں۔

اس کے بعد منطوق کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح، دوم غیر صریح۔ لفظ کے مدلول مطابق اور مدلول تضمنی دونوں کو منطوق صریح۔ اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں۔ اسی طرح سو مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافق، مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق اس کو کہا جاتا ہے کہ کلام مثبت ہو یا منفی دونوں حالتوں میں لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہو۔ اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے خلاف مفہوم ہو۔

قولہ ھو ان فہم من اسم العلم الخ۔ پھر یہ مفہوم اگر لفظ کے اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس مفہوم کو مفہوم لقب کہا جاتا ہے۔ اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا نام دیا جاتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئیگا۔ شارح نے کہا اشاعرہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ نہ ہو، نہ ہی وہ منطوق کے مساوی ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مسکوت عنہ اگر منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہو گا تو وہ قیاس کے ذریعہ یا دلالت النص کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہو گا، مخالف نہ ہو گا۔ اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو۔ اس لئے کہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا ہو جیسے وہاں بالکم اللاتی فی حجورکم اور تمہاری وہ ربیبہ باتیں جو تمہاری پرورش میں ہوں۔ اس مثال میں فی حجورکم کی قید بطور عادت ذکر کی گئی ہے۔ کیونکہ عادت یہ ہے کہ ربیبہ ہمیشہ شوہر کی پرورش میں رہتی ہے۔ اس لئے فی حجورکم کی قید سے وہ ربیبہ جو تمہاری پرورش میں نہ ہو

اس سے خارج نہ ہوں گی۔ اور جو رکم کی قید اس کو خارج کرنے کیلئے نہیں ہے۔ بلکہ ربیبہ پرورش میں ہو یا نہ ہو ہر دو صورت میں ان سے نکاح حرام ہے مگر شرط یہ ہے کہ ربیبہ کی ماں سے شوہر نے نکاح کے بعد جماع کر لیا ہو۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ وہ کسی سوال کے جواب پر مشتمل نہ ہو، نہ کسی حادثہ کے واقع ہونیکے بعد ہو۔ اسلئے کہ کلام اگر کسی سوال کے جواب پر مشتمل ہے یا کسی حادثہ کو اس کلام میں بیان کیا گیا ہو تو پھر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا جائیگا جیسے ایک شخص نے استفسار کیا کہ کیا زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو عالم نے جواب میں کہا ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اب اگر اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائیگا تو زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، تو یہ مطلب بالکل غلط ہوگا۔ یا کسی واقعہ کے رونما ہونے پر کسی نے یہ کہہ دیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو اس کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو علم صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ کسی وضاحت کے لئے نہ ہو نہ مدح اور ذم کے لئے اس کو ذکر کیا گیا ہو۔

بہر حال جب اوپر کی ذکر کردہ تمام شرطیں پائی جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا اور منطوق کے ماسوا کی نفی بھی معتبر ہوگی۔

كَقَوْلِهِ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمَنِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ فَهِيَ الْاَنْصَابُ عَنْهُمْ وَجُوبُ الْاِغْتِسَالِ بِالْاَكْسَالِ لَعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ اخْرَاجُ الذِّكْرِ قَبْلَ الْاَنْزَالِ وَهُمْ كَمَا نَوَاهِلُ اللِّسَانِ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاةَ اَهْلِ الْمَنَافِقِ هُمَا ذَا لِكَ وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ تَحْلِيلُهُ اَنْحَى عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاةَ اَهْلِ الْاَلْبَلَاءِ لَمْ يَكُنْ الْكُفْرُ وَالْكَذِبُ فِي قَوْلِهِ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ لَا يَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُونَ غَيْرَ مُحَمَّدٍ رَسُولًا وَذَلِكَ كَقَوْلِهِ وَكَذَّبَ سَوَاءُ كَانَتْ مَقَرُّوْنَا بِالْعَدَدِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ سَاءٌ عَلَى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ اِنْ كَانَ مَقَرُّوْنَا بِالْعَدَدِ مَخْوُوقًا خَمْسًا مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحَدَّ اَوْ الْفَارَةَ وَالْكَلْبَ الْعَقُورَ وَالْحَيَّةَ وَالْعَفَّةَ فِيهِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاةَ الْبَشَرَةِ وَالْاَبْطَلُ فَاَيْدَةُ الْعَدَدِ وَعِنْدَنَا وَجْهٌ التَّعْصِصُ بِهِ زِيَادَةُ اِهْتِمَامِهِ وَالْاِعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ وَمَخْوُوقًا لِكَوْنِ اَفْعَى السُّتَاخِرْمُونَ بَانَهُ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاةَ دُونَ الْمُخَاطَبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهَدَايَةِ اَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ جَاَزَ الْوَضْعُ مِنَ الْمَجَانِبِ الْاُخْرَى اِشَارَةً اِلَى اَنَّهُ يَتَجَسَّصُ مَوْضِعَ

الْوَقُوعِ وَمِثْلُ هَذَا فِي كِتَابِهِ كَثِيرٌ وَمَا يَوْجِبُهُ كَلَامُهُمْ مِنَ النِّفْيِ عَمَّا عَدَاكَ فِي بَعْضِ الْأَسْئَلَاتِ  
فَكَلُّ ذَلِكَ مُؤَدَّلٌ بِتَأْوِيلَاتٍ فَتَنَّبَهُ لَهَا لِأَنَّ النِّصَّ لَمْ يَتَنَا وَلَهُ فَلَكَيفَ يُوجِبُ نَفْيًا أَوْ اثْبَاتًا  
أَيُّ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمُسْكُوتِ عَنْهُ أَصْلًا فَلَكَيفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ مِنْ حَيْثُ النِّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ قَبْلَ ذَا  
قُلْتَ جَاءَ بِي زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ وَاثْبَاتِهِ وَفَائِدَةُ التَّخْصِصِ  
أَنْ يَتَنَا مِثْلَ الْمُسْتَنْبَطُونَ فِيهِ فَيُثْبِتُونَ الْحُكْمَ فِي غَيْرِهِ بِالْقِيَاسِ وَيَنَالُونَ دَرَجَةَ الاجْتِهَادِ.

## ترجمہ

جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (وما من لثما و پس ما بر اول سے غسل مراد ہے اور دوسرے  
ماہ سے منی مراد ہے اور جب کہ اس حدیث کے معنی الغسل من المنی کے تھے۔ اسی وجہ سے  
انہما نے سمجھا تھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ منی خارج نہیں ہوتی۔ اور اکسال عضو تناسل  
کا بغیر انزال منی کے باہر نکال لینا ہے۔ اور یہ حضرات چونکہ اہل زبان تھے، اگر مذکورہ حدیث میں نفی ما عداہ  
پر دلالت نہ ہوتی تو اس سے مذکورہ مفہوم نہ سمجھتے۔ اور ہمارے نزدیک اس پر دلالت نہیں کرتا یعنی ما عداہ  
کی نفی پر دلالت نہیں کرتا اور نہ کفر اور کذب دونوں خسرا بیاں لازم آجائیں اس کے قول محمد رسول اللہ میں  
کیونکہ اس سے لازم آتا کہ غیر محمد رسول نہیں ہیں اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی۔ خواہ یہ صراحت بیان عقد  
کے ساتھ مقرون ہو یا نہ ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کا رد ہے جو اس میں فہم کی فریب کرتے ہیں۔ اور کہہ رہے ہیں کہ  
یہ صراحتی بیان اگر فرد کے ساتھ مقرون ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول غس من (الغسل من یقتل) فی  
الحرم (الحرم لغزوة والفارة والکلب والعقور والرجیة) (فواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جن  
کو حل و حرم ہر جگہ قتل کیا جاتا ہے۔ چیل، چوہا، کھاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بکھو) تو اس وقت البتہ  
یہ نفی ما عداہ پر دلالت کرے گا۔ ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن متاخرین فقہاء نے فتویٰ دیا  
ہے کہ روایات کے باب میں تخصیص علی الشیء نفی ما عداہ پر دلالت کرتی ہے۔ مگر غلط بات (نصوص شرعیہ)  
میں ایسا نہیں ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیشک اس کا قول کتاب میں کہ وضو دوسری  
جانب سے جائز ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجاست ہو جاتا ہے اور اس قسم کے  
اقوال ان کی کتاب میں بکثرت موجود ہیں۔ بعض استدلالات میں ہمارے فقہاء کی عبارتوں سے مفہوم  
ہوتا ہے کہ تخصیص علی الشیء ما عدا کی نفی کا فائدہ دیتی ہے مگر اس قسم کی تمام عبارتوں کی تائید کی  
گئی ہے لہذا ہمیشہ اس سے آگاہ رہنا چاہئے۔ کیونکہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہے لہذا غیر  
منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نص مسکوت عنہ پر اصلًا  
دلالت ہی نہیں کرتی لہذا حکم کیونکر واجب ہو سکتا ہے خواہ نفی ہو یا اثبات۔ مثلاً تم نے جاری زید کہا  
تو تم نے عمرو سے سکوت اختیار کیا ہے لہذا یہ کلام عمرو کی نفی یا اثبات پر دلالت نہیں ہے۔ البتہ تخصیص

سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ استنباط کریں والے علمائے کرام اس میں غور و فکر کریں اور اس کے بعد قیاس سے اس کے ماسوا میں حکم ثابت کریں اور درجۃ اجتہاد کو حاصل کریں۔

## تشریح

وجہ فاسدہ کا بیان جاری ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس پر اگر کوئی حکم صراحتہ لگایا گیا ہو تو اس کے ماسوا یعنی ان کے مفہوم مخالف کی نفی ہو جاتی ہے اس کی مثال حدیث شریف سے آیت نے ارشاد فرمایا **الماء من السماء** اس میں اول الماء سے غسل مراد ہے، اور دوسرے الماء سے منی کا خروج مراد ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خروج منی سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں غسل کا حکم خروج منی پر دیا گیا ہے۔ اس حدیث سے اہل مدینہ نے یہ سمجھا کہ غسل کا وجوب بصورت اکسال نہیں ہوگا یعنی جماع پایا جائے اور انزال منی کا نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔

مدینہ کے انصار جبکہ اہل زبان ہیں اور سخیوں نے کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے سمجھا کہ حدیث کے منطوق پر معنی، خروج منی پر غسل کا حکم دیا گیا ہے، اس کے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر غسل کا حکم نہ ہوگا۔ اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ان کے ماسوا کے اخراج کیلئے نہ ہوتا تو مدینہ کے انصار اس حدیث سے یہ ہرگز نہ سمجھتے کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا۔ مگر احناف کے نزدیک اگر کسی علم یا اسم جنس پر صراحتہ حکم لگایا جائے تو اس سے دوسروں سے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور خابہ کی طرح علم اور اسم جنس پر کیا ہوا حکم ماسوا کی نفی پر دلالت کرے گا۔ تو کہنے والے کے قول محمد رسول اللہ پر کفر اور کذب لازم آئے گا۔ اس لئے کہ لفظ محمد اسم علم ہے اور اس پر رسول اللہ ہونیکا حکم صراحتہ لگایا گیا ہے۔ اب اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا تو محمد کے ماسوا دوسرے حضرات سے رسول اللہ ہونیکا نفی کا اعتبار کرنا ہوگا اور معنی یہ ہوں گے محمد کے سوا دوسرے کوئی رسول اللہ نہیں ہے، حالانکہ یہ واقع کے خلاف اور سرسرا جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہے اس لئے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

ماتن نے فرمایا۔ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا بغیر عدد کے ذکر کیا گیا ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کے قول کی تردید ہے جنھوں نے کہا ہے کہ علم اور اسم جنس اگر عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو تو ماسوا کی نفی پر یقین کے ساتھ دلالت کرتا ہے جیسا کہ حدیث میں اشارہ ہے **خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والفارۃ والكلب العقور والحیۃ والعقرب** (فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جو حل ہو یا حرم ہو دونوں جگہ قتل کئے جائیں گے۔ چیل، چوہا، کاکٹ کھانی والا کتا، سانپ اور بچھو) علم یا اسم جنس کو عدد کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں ماسوا کی نفی پر اس لئے دلالت کرتا

ہے کیونکہ اگر ماسواہ کی نفی پر دلالت نہ کر سکا تو پھر عدد کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ مگر احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ عدد کا ذکر اس جگہ ماسواہ کی نفی کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے بلکہ عدد کی اہمیت کو بڑھانے کے لئے عدد کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کی جائے۔ قولہ وکن ان سے المتأخرون الہ شارح نے یہاں ایک سوال کا جواب تحریر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے۔ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے علم یا اسم جنس کی صراحت ماسواہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے جس پر گمان کیا جاتا ہے کہ یہ قاعدہ شریعت میں عام ہے اور اس کے خلاف بیان کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح نے کہا: متأخرین عام سے کہا ہے کہ علم یا اسم جنس کی صراحت سے فقہی مسائل میں ماسواہ کی نفی ثابت ہو جاتی ہے مگر شرعی نصوص میں ماعداء کی نفی پر دلالت نہیں ہوتی ہے۔ جیسے صاحب بدایہ نے غیریہ عظیمہ کی تعریف اس طرح کی ہے۔

غیر عظیم، بڑا تالاب۔ جس کو ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت میں نہ آئے۔ ایسے تالاب میں اگر کسی ایک جانب میں نجاست پڑی ہو تو دوسری جانب سے وضو کرنا درست ہے۔ صراحت سے یہ حکم دینا اس کی دلیل ہے کہ اس تالاب کا وہ جانب جدھر نجاست موجود ہو وہ نجاست نہیں ہے اور وضو کرنا اس جانب سے درست نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ فقہین اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماسواہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ بقول شارح احناف کے بعض استدلال کو دیکھ کر وہم ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی کسی مسئلے میں صراحت اس کے ماسواہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر اس قسم کی خلاف اصول استدلال کی تاویل کر لی جاتی ہے۔ اپنے مذہب پر مصنف نے یہ دلیل تحریر کی ہے نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی اس لئے غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔ مثلاً آپ نے کہا جاوئی زید میرے پاس زید آیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ زید کے ماسواہ سے خاموش ہیں۔ اور آپ کا یہ سکوت عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتا۔

مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اسم علم اور اسم جنس کی صراحت نفی ماعداء پر دلالت نہیں کرتی۔ تو پھر خصوصیت سے اسم علم اور اسم جنس کے ذکر کرنے سے فائدہ ہی کیا ہوگا؟ اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس قسم کی تخصیص کے بیان کرنے سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء مجتہدین اس مسئلے میں غور و فکر اور تحقیق کریں اور دوسرے موقع پر اس پر قیاس کر کے حکم نافذ کریں۔

ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق  
اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام  
الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من  
المعنى بواسطة ان التنصيص بالشئ كذلك على النفي عما عداه ويروى علينا ان  
الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتنصيص  
فمن أين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذا وكذا  
يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مسكوة عينا وكذا دلالة يعنى ان عندنا  
الحصو ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمعنى أى جميع الغسل الذى يتعلق بالشهوة  
منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل بالمحيط والنفاذ لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة  
ولكن الماء على نوعين مكررة يكون عينا بأن ينزل في نفس الامر في اليوم والليقة  
بالوطى او بغيرة ومكررة يكون دلالة بأن يقام كليلك وهو التقاء المختالين مقامه  
وان سلب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لكم يشعرون به لقلت فاقنا  
السبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً.

## ترجمہ

پھر مصنف نے ان اشاعرہ و خابله کے استدلال کا جواب تحریر فرمایا ہے جس میں انصار  
کے فہم کا حوالہ دیا گیا تھا۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ اور حضرات انصار کا استدلال  
چونکہ اہل زبان تھے حرف استغراق سے متعلق تھا یعنی حضرات انصار کا استدلال اکسال کی  
صورت میں غسل کے واجب نہ ہونیکا وہ حرف لام سے تھا جو کہ ان کے نزدیک استغراق کے لئے  
آتا ہے جبکہ وہ عہد پر دال نہ ہو پس حدیث مذکورہ بالا کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے جمیع افراد میں  
سے متعلق ہوتے ہیں اس وجہ سے نہیں کہ تنصيص على الشئ ما عداكى نفى پر دلالت کرتی ہے۔ اور اس وقت  
اکسال کی صورت میں ہمارے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حدیث رسول اکسال کی صورت میں  
غسل کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے خواہ لام سے استدلال کیا جائے یا تنصيص على الشئ  
بأنسہ سے استدلال کیا جائے۔ لہذا اے اخاف تم اکسال سے غسل کیوں واجب کرتے ہو؟ پس  
مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں اور ہمارے نزدیک وہی حکم بعینہ اس چیز  
میں بھی ہے جس کا تعلق عین (یعنی) سے ہو۔ یہ اور بات ہے کہ ماہ کا ثبوت عیناً ہوتا ہے اور  
کبھی دلالت ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حصر ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں ثابت ہے جو منی سے  
متعلق ہے۔ یعنی تمام وہ غسل جو شہوت سے متعلق ہیں وہ الما میں منحصر ہیں۔ لہذا اس غسل

کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے جو حیض و نفاس سے واجب ہوتا ہے کیونکہ حیض و نفاس کا غسل شہوت سے متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ الماء (مٹی) کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ مٹی کبھی عیانا ہوتی ہے بایں طور کہ وہ واقع اور نفس الامر میں نازل ہوتی ہے۔ ۲۔ نوم یا بیداری کی حالت میں بذریعہ طبی کے یا بغیر طبی کے۔ ۳۔ اور کبھی نزول ماہ دلالت ہوتا ہے۔ بایں صورت کہ خروج ماہ کی دلیل موجود ہے اور وہ التقاء ختائین ہے اپنے مقام پر کیونکہ عورت و مرد دونوں کے شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے ملنا نزول ماہ (انزال) کا سبب ہوتا ہے۔ نیز عضو تناسل بنفسہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ اور شاید جماع کر نیوالے نے احساس و شعور نہیں کیا مٹی کے رقیق یا کم ہونیکی وجہ سے۔ اسلئے ہم نے سبب کو مسبب کی جگہ قائم کر دیا لہذا صرف التقاء ختائین سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا۔

## تشریح

جو لوگ لقب معینی قضیہ کے مفہوم مخالف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے الماء من الماء یہ ایک حدیث ہے جو غسل کے باب میں وارد ہوئی ہے۔ جماع کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ تو انصار کا اس حدیث سے یہ سمجھ لینا کہ اکسال کی صورت مذکورہ بیان حدیث سے خارج ہے اسلئے کہ اکسال میں مٹی کا خروج نہیں ہوتا۔ اور غسل کا وجوب خروج مٹی کی صورت میں واجب ہے۔ مطلق جماع سے غسل کا وجوب نہیں ہوتا بلکہ اکسال والی صورت اس سے خارج ہے۔ مطلب یہ ہوا غسل کے سارے افراد کا وجوب خروج مٹی پر ہوگا معنی جب مٹی خارج نہ ہوگی تب غسل واجب ہوگا اور جب مٹی کا خارج نہ ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا۔ اسلئے ثابت نہو گیا کہ جماع کی وہ صورت جس میں جماع تو پایا جائے مگر مٹی کا انزال نہ ہو معنی اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔

اُحْصَانُ پَرِ اَیْکَ اُحْصَانُ ۱۔ الماء من الماء اس حدیث میں الماء کا الف لام برائے استغراق ہو یا برائے جنس ہو۔ بہر حال اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔ تو اُحْصَانُ نے اکسال کی صورت میں غسل کو کجاں سے واجب کہتے ہیں؟

جواب :- حدیث (لما رین لہما منسوخ ہے۔ ابتدائے اسلام میں غسل کے واجب ہونے کے لئے مٹی کا خروج ضروری تھا۔ اور جماع ہو مگر مٹی خارج نہ ہو معنی اکسال کی صورت ہو تو اس میں غسل واجب نہ تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ نہو گیا اور مطلق جماع کرنے پر غسل کے واجب ہونے کا حکم دیا گیا۔

دوسرا جواب :- اُحْصَانُ کے نزدیک بھی وجوب غسل مٹی کے خروج پر موقوف ہے اور حیض و نفاس کی وجہ سے عورت پر جو غسل واجب ہوتا ہے وہ اس سے خارج ہے۔ کیونکہ یہ غسل اُجْرَاج

منی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا۔ انقطاع حیض اور انقطاع نفاس پر واجب ہوتا ہے۔ لہذا غسل کے تمام افراد کا خروج منی پر منحصر کہنا کیسے درست ہو گا؟ تو کہا جائے گا کہ حیض و نفاس کے انقطاع پر غسل کا وجوب شہوت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ انقطاع دم کی بناء پر ہے۔ شہوت کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ شہوت سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کے تمام افراد کا وجوب خروج منی پر منحصر ہے۔ اور خروج منی دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ اول یہ منی کا خروج بالکل ظاہر باہر ہو جیسے خواب میں منی کا خارج ہونا۔ دوسرے یہ کہ منی کا خروج بالکل ظاہر نہیں مگر منی کے خروج پر دلالت موجود ہے یعنی جماع کی صورت۔ اس جماع کو خروج منی کے قائم مقام کر کے غسل کے وجوب کا حکم دیدیا گیا ہے کیونکہ جماع کرنا منی کے نکلنے اور خارج ہونے کا سبب ہے اور عضو تناسل اندر ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی مقدار قلیل ہو جس کے خروج کا احساس نہیں ہو سکا اس جماع کو جب خروج منی کا سبب مانا گیا تو سبب کو سبب کے قائم مقام کر کے غسل کو واجب قرار دے دیا اس حال میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر جماع ہو اور منی کے خروج کا احساس نہ ہو تو بھی غسل واجب ہو جاتا ہے۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضْهِفَ إِلَى مُسْمَعٍ هَذَا ابْتِدَاءً وَخَبَرٌ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ  
يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ لِيَكُنْ أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ  
بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عَلَّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوَصْفِ وَ  
التَّعْلِيقِ دَالًّا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوْ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتَّى لَا تَجُوزَ  
نِكَاحُ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَنِكَاحُ الْأَمَةِ الْكَتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ  
الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحِ  
الْمَحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَفَقَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ أَمْ مَنْ  
لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةٌ وَقَدْ رَأَى أَنْ يَنْكَحِ الْحَرَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَا حَبْلَ زِيَادَةٍ مَعَهُنَّ  
وَنَفَقَتِهِنَّ فِي مَعَاشِهِنَّ فَلَيْسَ بِنِكَاحٍ مَمْلُوكَةٍ مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ أَيْ أَيْمَانِ أَخَوَانِكُمْ  
إِذَا لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ أَصْلًا مِنْ أَمَّا فَكُلُّ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللَّهُ تَعَالَى قَدْ نَصَّ عَلَى أَنَّ  
إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةُ فَلَيْسَ بِنِكَاحٍ أَمَةٍ شَمَّ قَيْدَ الْأَمَةِ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَلِمْنَا بِالْوَصْفِ  
وَالشَّرْطِ جَمِيعًا حَكَمْنَا أَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْأَمَةِ وَإِنَّ الْأَمَةَ الْكَتَابِيَّةَ  
أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا جَازِ نِكَاحِ الْأَمَةِ



الکتابیۃ والمؤمنۃ علی طول الحرۃ وعدہ جمیعاً وحاصلاً ای حاصل ما قالہ  
 الشافعی رحمہ اللہ شیئان الاول انہ الحق الوصف بالشروط فی کونہ موجباً للحکم عند  
 وجودہ غیر موجب عند عدمہ الا بشرطی ان من قال لا امرأتہ انت طالق راکبۃ  
 نکاحاً قال انت طالق ان کنت راکبۃ فکما ان الطلاق یتوقف علی الركوب فی صورۃ  
 الشرط فکذا فی صورۃ الوصف والثانی انکما اعتبرا لتعلیق بالشروط عاملاً فی منع  
 الحکم دون السبب فی قولہ ان دخلت الدار فان طالق السبب هو انت طالق والحکم  
 هو وقوع الطلاق والتعلیق بالشروط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم هو وقوع  
 الطلاق والتعلیق بالشروط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم دون السبب فانکما  
 قد وجد حشاً ولا مرداً لک فلا یعلق علیہ الا وقوع الطلاق فیکون عدم الحکم  
 لاجل عدم الشرط عدم ما شرعاً لاعد ما اصلیاً علی ما قلنا فینتفی الحکم بانتفاء الشرط  
 ضروراً ویکون ہذا التعلیق نظیر التعلیق المحسّی کتعلیق القنديل بالحبل فانکما لا یؤثر  
 فی ازالۃ ثقلہ وانما یؤثر فی ازالۃ سقوطہ وتصح تعدیۃ ہذا الحکم لعدم  
 الی غیرہ ونحن نخالفہ فی جمیع ہذا

## ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم جب ایسی شئی کیطرت مضاف ہو۔ یہ وجہ فاسدہ کیوجہ ثانی  
 کی ابتداء ہے اور یہ وصف اور شرط کے مفہوم پر مشتمل ہے یعنی جب حکم کسی شئی  
 کیطرت منسوب ہو جو کسی وصف خاص سے موصوف ہو یا کسی شرط سے معلق ہو تو ان میں سے ہر ایک  
 حکم کی نفی پر دلالت کریگا معنی وصف اور تعلیق میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اس  
 وقت جبکہ وصف یا شرط نہ پائے جاتے ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک۔ چنانچہ انھوں نے اس امر کی  
 اجازت نہیں دی ہے کہ کوئی شخص حرہ یا کتابیہ باندی سے نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے کسی باندی  
 سے نکاح کر لے کیونکہ اس صورت میں شرط اور وصف جن دو امور کا ذکر نص میں ہے فوت ہو جاتے  
 ہیں۔ اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے ومن لم یستظم منکم طولاً ان ینکم المحصنات المؤمنات  
 فمما ملکت ایما نکم من فقیاتکم المؤمنات (یعنی تم میں سے جو شخص اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ  
 مسلم، شریف عورتوں سے نکاح کر سکے تو اس کو چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندیوں سے نکاح کر لے) آیت میں  
 ایما نکم سے ایما ن اخوانکم مراد ہے۔ کیونکہ اپنی مومنہ باندی سے نکاح کرنا اصلاً جائز نہیں ہے  
 لہذا اللہ تعالیٰ نے اس امر پر تنصیص فرمادی ہے کہ جو شخص حرہ سے نکاح کر لے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پس  
 چاہئے کہ وہ باندی سے نکاح کر لے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے امۃ کو مؤمنۃ سے مقید فرمایا۔ پس اگر ہم

وصف و شرط دونوں کے مطابق عمل کریں تو حکم دینگے کہ حرّہ عورت سے نکاح کرنیکی استطاعت باندی سے نکاح کرنے سے مانع ہے، نیز کتابیہ باندی سے بھی نکاح کرنا مومن کیلئے جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو۔ اور ہم اخاف کے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی سے نکاح کرنا حرّہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت اور عدم استطاعت دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ اس کا حاصل یعنی امام شافعیؒ کے قول کا حاصل دو چیزیں ہیں اول تو یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے حکم کیلئے موجب ہونے میں جو وقت کہ وہ موجود اور پائی جائے اور عدم کے وقت معنی وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کیلئے موجب نہ ہونا۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ (تو طلاق والی ہے سوار ہونیکی حالت میں) تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ (تو طلاق والی ہے اگر تو سواری پر ہے) کے معنی میں ہے۔ پس جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر طلاق معلق رہے گی ایسے ہی وصف کی صورت میں بھی ہوگی۔ اور دوسری چیز یہ ہے کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں۔ چنانچہ اس کے قول ان دخلت الدار فانتي طالق میں سبب طلاق انت طالق ہے اور حکم وقوع ہے اور تعلیق بالشرط دخول دار ہے تو دخول دار نے حکم کے روکنے میں عمل کیا ہے، سبب نے نہیں۔ کیوں کہ سبب تو حثا یا لگیا اور اس کا کوئی واپس کرنا والا نہیں ہے لہذا حکم اس پر معلق نہ ہو گا مگر صرف وقوع طلاق پس حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا واقع نہ ہونا عدم شرط کی وجہ سے ہے اور عدم سے عدم شرعی مراد ہے نہ کہ عدم اصلی۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہذا بدستہ حکم منتفی ہے۔ شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اور یہ تعلیق دراصل تعلیق حتیٰ کی نظیر ہوگی جیسے کسی چراغ کو رسی پر لٹکا دینا تو رسی اس کے بوجھ کے زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے البتہ سقوط سے از الہیں مؤثر ہے گرنے سے روکتی ہے، وزن کو نہیں دور کرتی۔ اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے لیکن ہم سب مادی باتوں میں امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں۔

**تشریح** وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کا بیان :- کوئی حکم شریعت کا جب کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک وصف اور شرط اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جب حکم میں یہ پائے جائیں گے معنی کہ وہ وصف نہ پایا جائے جس کے ساتھ حکم منصف تھا، یا وہ شرط نہ پائی جائے جس کے ساتھ حکم مشروط اور معلق تھا تو حکم بھی منتفی ہو گا نہ پایا جائیگا۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول وَمَنْ لَّمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اِنْ يَنْفَكُ مِنَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يَكُنْ مِنْكُمْ فَاكِهًا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ فَاكِهًا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ فَاكِهًا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (اور تم میں سے جو شخص محصنہ مومنہ عورت سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو تو وہ ان باندیوں سے نکاح کر سکتا ہے جو مومنہ ہوں۔

آیت میں فرمایا گیا کہ باندی مؤمنہ سے نکاح کے جائز ہونی کی شرط یہ ہے کہ نکاح کا خواہشمند محضتہ مؤمنہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو۔ گویا باندی سے نکاح کا جواز عدم استطاعت علی الحرہ کی شرط پر معلق ہے۔

ایمان سے مراد آیت میں اخوان ہے۔ یعنی تم اپنے مسلمان بھائیوں کی مؤمنہ باندیوں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ خود اپنی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اپنی مملوکہ باندی سے بغیر نکاح کے جماع کرنا جائز ہے نکاح کی حاجت نہیں ہے۔

مذکورہ آیت میں وصف اور شرط دونوں کا ذکر موجود ہے۔ لہذا اگر ہم شرط اور وصف دونوں مفہوم پر عمل کریں گے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کہنا ہو گا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی غلام کسی باندی سے نکاح کرے گا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ مؤمنہ باندی سے نکاح کرے، کافر مشرک باندی سے نکاح کرنا درست نہ ہو گا۔

احناف کے نزدیک باندی اہل کتاب میں سے ہو یا مؤمنہ باندی ہو، دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور یہ نکاح اس وقت بھی جائز ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہو۔ اور اس وقت بھی جائز ہے جب حرہ سے نکاح کرنے کی وسعت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام شافعیؒ کے قول کا حاصل صرف دو باتیں ہیں۔ اول امام شافعیؒ نے وصف کی شرط کے ساتھ ملحق فرمادیا ہے۔ اور جس طرح شرط کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے، اور شرط کے نہ پائے جانے پر حکم بھی نہیں پایا جاتا یہی درجہ وصف کو بھی دیدیا ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائیگا، وصف نہ پایا جائیگا تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ، تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا ہے اور جس طرح شرط کی صورت میں طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

**ایک اعتراض :-** فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ یہ حال واقع ہے اور طالق میں ہی ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے۔ اس لئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے۔

**جواب :-** حال باعتبار معنی کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اُس وقت تک رک جاتا ہے جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِنْ دخلت الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِنْ دخلت الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے، اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا۔ اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

**ایک اعتراض :-** فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکتہ صفت نہیں ہے بلکہ حال واقع ہے اور طالق میں جو ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے اصلے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا۔

**جواب :-** حال باعتبار معنے کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے۔ جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِنْ دخلت الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِنْ دخلت الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے۔ اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا۔ مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا مگر شرط پر معلق کرنا سبب کے منع کرنے میں مؤثر نہیں ہے اس لئے سبب یعنی انت طالق تو موجود ہے جسے رد نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا شرط کے پائے جانے پر طلاق کا واقع ہونا معلق رہے گا اور شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا نہ پایا جانا جو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے شرعی نہ ہو گا اور عدم اصلی نہ ہو گا۔ اس وجہ سے کہ عدم اصلی سبب کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے جبکہ سبب یہاں موجود بھی ہے۔ لہذا شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا بدیہی ہے۔ یہ تعلیق حسی تعلیق کی مثال ہے۔ معلوم ہوا تعلیق حسی حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتی ہے مگر منع سبب میں مؤثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح تعلیق بالشرط حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ منع سبب میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں مذکورہ جملہ امور میں احناف نے شوائع کی مخالفت کی ہے آئندہ احناف کے مذہب کا ذکر آئے گا۔

حَتَّىٰ يَبْلُغَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ تَفْرِيعٌ لِّمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ إِيَّاذَاقًا لَا جَنْبِيَهُ إِنْ نَكَحَتْكَ فَانْتَ طَالِقٌ أَوْ إِنْ مَلَكَكَ فَانْتَ حُرٌّ يَبْطُلُ هَذَا الْكَلَامُ عِنْدَ لَاكِنَّا قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ وَهُوَ قَوْلُكَ أَنْتَ طَالِقٌ وَانْتَ حُرٌّ وَلَمْ يَتَّصِلْ وَلَسْمُ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْمُحَلِّ فَلْيُغَوِّضْ كَمَا إِذَا قَالَ لَا جَنْبِيَهُ إِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِتِّفَاقِ۔

## ترجمہ

یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کو ملک سے معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفریع ہے۔ جب کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا اِن نکحتک فانْتَ طالق۔ یا اس نے کہا اِن ملکک فانْتَ حرّ۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے۔ کیونکہ سبب پایا گیا۔ اور انت طالق اور انت حرّ ہے مگر وہ محل متصل اور ملی ہوئی منہیں ہے پس لغو ہو جائیگا جیسے کسی نے اجنبیہ سے کہا اِن دخلت الدار فانْتَ طالق۔ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

## تشریح

حضرت امام شافعیؒ کے مسئلہ پر ایک تفریعی مثال یہ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طلاق والی ہے۔ اور کسی باندی سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے۔ یعنی اس نے پہلی مثال میں طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا ہے۔ اسی طرح آزادی کو ملک رقبہ پر معلق کیا ہے۔ دونوں صورتوں میں کلام اس کا باطل اور لغو ہے کیونکہ تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں سبب پایا گیا یعنی انت طالق اور انت حرّ پائے گئے۔ کیوں کہ طلاق واقع ہونیکا سبب انت طالق ہے، اور آزاد ہونیکا سبب انت حرّ ہے مگر یہ سبب کسی محل سے متصل نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے انت طالق کا متکلم کیا تھا اس وقت عورت اجنبیہ تھی، متکلم وہ منہیں تھی۔ اسی طرح فانْتَ حرّ کے متکلم کے وقت باندی متکلم کی مملوک نہیں تھی۔ اس لئے سبب کے پائے جانے کے وقت سبب محل سے متصل نہیں ہوا۔ اسی لئے کلام باطل ہو گیا۔ اب اگر اس متکلم نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر متکلم نے اس باندی کو خرید لیا تو اب وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اِن دخلت الدار فانْتَ طالق۔ تو یہ کلام سب کے نزدیک باطل اور لغو ہے۔ لہذا متکلم نے یہ کہنے کے بعد اگر اس عورت سے نکاح کر لیا اور وہ بعد نکاح گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَزَ التَّكْفِيرَ بِالسَّالِ قَبْلَ الْحَنْثِ تَفْرِيعٌ أَخْرَجَهُ أَمَى إِذَا حَلَفَ وَاللَّهُ لَا أَفْعَلَ كَذَا وَلَمْ يَحْثُثْ  
بَعْدُ وَكَفَرَ بِالسَّالِ يَحْمُ عَنْهُ وَيَعْبَأُ بِهَا بَعْدَ الْحَنْثِ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ وَمَوَ  
الْيَمِينَ إِذْ عَمِدَ الْيَمِينَ سَبَبٌ لِلْكَفَارَةِ وَالْحَنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالْقَلْبُ بِالْشَرْطِ مُقْتَدِرٌ  
فَكَانَتْ قَالِ الْحَالِثُ إِنْ حَنَثَ فَعَلَى كَفَارَةٍ يَمِينٍ فَإِذَا وَجَدَ السَّبَبَ يَصِحُّ الْحُكْمُ  
مُؤْتَبَرًا عَلَيْهِ وَعَمَدْنَا الْيَمِينَ سَبَبٌ لِلْبُرْ وَانْتِمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَارَةِ بَعْدَ الْحَنْثِ  
فَكَانَ الْحَنْثُ سَبَبًا لَهَا وَانْتِمَا قَيْدًا بِالسَّالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ يَنْفَلِكُ عَنْ وَجُوبِ  
الْإِدَاءِ فِيهِ عَلَى عَمَلِهَا كَالْفَنِّ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وَجُوبِهَا بِمَجْرَمِ الذَّمِّ وَلَا يَثْبُتُ  
وَجُوبُ الْإِدَاءِ إِلَّا عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ فِي الْكَفَارَةِ السَّمَالِيَةِ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ  
الْوَجُوبِ بِالْحَلْفِ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حَنْثِهِ بِخِلَافِ الْبَدَنِ فَإِنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ  
لَا يَنْفَلِكُ عَنْهُ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ فَيَكُونُ نَاقِبًا مَعًا بَعْدَ الْحَنْثِ وَنَحْنُ نَقُولُ هَذَا الْفَرْقَ سَاقِطًا  
لِأَنَّ ذَاتَ السَّالِ انْتِمَا تَقْصِدُ فِي حَقِّقِ الْعِبَادَةِ وَأَمَّا فِي حَقِّقِ اللَّهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ  
الْإِدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِ لَا يَنْفَلِكُ فِيهِ نَفْسُ الْوَجُوبِ عَنْ وَجُوبِ الْإِدَاءِ۔

## ترجمہ

اور تکفیر بالمال کو حانث ہونے سے پہلے جائز کیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذکورہ قاعدہ کی  
دوسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے قسم کھایا واللہ لا افعل کذا اور اس کے  
بعد وہ حانث نہیں ہوا اور مال کا کفارہ قسم دیدیا تو ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اور حانث ہونیکے  
بعد اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ سبب پایا گیا اور وہ قسم ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمن  
کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا اس شخص کے شرط ہے۔ اور تعلیق بالشرط مقدر ہے۔ گویا قسم  
کھانیوالے نے کہا، "اِنْ حَنَثْتُ فَعَلَى كَفَارَةِ يَمِينٍ" (اگر میں حانث ہو گیا تو میرے ذمہ کفارہ یمن  
ہے) لہذا جب سبب پایا گیا تو حکم کا ترتیب اس پر صحیح ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک یمن پر  
(قسم پوری) ہونیکا سبب ہے۔ اور یمن کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے پس گویا حانث  
اس کا سبب بن گیا۔ مصنفؒ نے تکفیر کو مال سے مقید کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے یہاں نفس وجوب  
وجوب اداء سے الگ ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل اس میں نفس وجوب صرف ذمہ میں ہونے سے  
ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب اداء مدت اور وقت کے داخل ہو جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔  
لہذا کفارہ مال میں بھی یہ بات ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو جائے اور وجوب اداء  
حانث ہونے کے بعد ثابت ہو بخلاف کفارہ بدنی کے کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب  
اداء جدا نہیں ہوتا۔ لہذا حانث ہونیکے بعد دونوں ایک ساتھ ہوں گے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ

مذکورہ جاری کردہ فرق بیکار ہے۔ کیونکہ حقوق العباد میں تو نفس مال ہی اصل مقصود ہو کر تا ہے اور بہر حال حقوق اللہ میں اس میں مقصود ادائیگی ہوتی ہے لہذا کفارۃ مالیہ بھی کفارۃ بدنیہ کے مانند ہو گا اور اس میں بھی نفس وجوب وجوب اداسے الگ نہ ہو گا۔

**تشریح** امام شافعیؒ کے مسلک کی دوسری تفسیر :- امام شافعیؒ نے حائث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کے ادا کرنے کو جائز کہا ہے۔ صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ واللہ لا افعل کذا (اللہ کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا) اور ابھی اس نے وہ کام نہیں کیا ہے مگر اس کا کفارہ بالمال ادا کر دیا ہے تو امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد جب قسم کھا نیوالا اپنی اس قسم میں حائث ہو گا۔ تو اس کفارہ کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ سبب معینی یمین اور قسم پالی گئی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یمین ہی کفارہ کا سبب ہے۔ اور حائث ہونا وجوب کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشروط اس میں مقدر ستمی۔ گو یا قسم کھا نیوالے نے یہ کہا تھا۔ اگر میں اپنی قسم میں حائث ہو گیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ واجب ہو گا۔ لہذا جب سبب پایا گیا تو وہ حکم جو اس پر مرتب ہے صحیح ہو جائیگا۔ جیسے نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور حوالان حول اس کیلئے شرط ہے۔ پس اگر کسی نے سال پورا ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دے تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور سال کے پورا ہونے پر اب دوبارہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

قولہ: وعندنا الیمین سبب للبرائۃ۔ شارح نے کہا ہمارے نزدیک یمین وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین پوری ہونی کا سبب ہے۔ ہاں کفارہ کیلئے یمین سبب ہوتا تو ہے مگر حائث ہونے کے بعد سبب بنتا ہے۔ اس لئے اصل سبب کفارہ کے واجب ہونی کا حائث ہوا، یا حائث ہونے کے سبب سے اس پر کفارہ واجب ہوا ہے۔ اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے سبب نہیں پایا جاتا۔ اس کی مثال نماز ہے۔ جس کے وجوب کا سبب وقت ہے اور نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے سبب معینی حائث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح درست؟

قولہ: وانما قید بالمال لان نفس الوجوب الی۔ اس جگہ کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے معنی حائث ہونے سے پہلے وہ کفارہ ادا کرنا جائز ہے جو بصورت مال ہوا اور کفارہ غیر مال کا ہے مثلاً بدنی کفارہ ہے معنی روزہ رکھنا تو اس کو حائث ہونے سے پہلے پورا کر دینا معنی ادا کر دینا درست نہیں ہے۔

**کفارہ بالمال اور کفارہ بدنی کے درمیان فرق :-** امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال میں نفس وجوب، وجوب اداسے جدا ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کو کسی کے

ساتھ ایک ماہ کے ادھار پر فروخت کر دیا۔ تو اس بیع کے نتیجہ میں غلام کی قیمت کا نفس وجوب عقد بیع کے وقت مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائے گا مگر اس کا وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہو گا اور یہاں مال کا نفس وجوب، وجوب اداسے علیحدہ ہو گیا ہے۔ لہذا اسی طرح کفارہ بالمال بھی نفس وجوب قسم سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا حائث ہونے کے بعد ثابت ہو گا۔ اس کے برخلاف بدنی کفارہ ہے کہ اس کفارہ میں نفس وجوب وجوب اداسے علیحدہ نہیں ہوتا اسلئے بدنی کفارہ کا وجوب اور وجوب ادا دونوں کے دونوں حائث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے۔

لہذا جب بدنی کفارہ میں نفس وجوب وجوب اداسے جدا نہیں ہوتا اور دونوں حائث ہونے کے بعد ثابت ہوتے ہیں تو بدنی کفارہ کو حث پر مقدم کرنا جائز نہ ہو گا اور کفارہ مال میں نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں جدا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کفارہ مالیہ حث سے پہلے ادا کر سکتے ہیں۔

**احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب۔** وعن نقول هذا الفرق ساقط اور ہم کہتے ہیں دونوں کفاروں کے درمیان امام شافعیؒ نے جو فرق بیان کیا ہے اس کا کوئی بھی اعتبار نہیں ہے کیونکہ حقوق العباد میں بعینہ مال مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے اس لئے فی نفسہ مال کوئی عبادت نہیں ہے، عبادت تو وہ فعل ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے۔ لہذا جب حقوق اللہ میں نفس ادا نیکی مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کی طرح ہو گیا۔ اور نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہ ہو گا۔ اور کفارہ کے ادا کرنے کا وجوب حائث ہونے کے بعد ہوتا ہے اسلئے حائث ہونے سے پہلے کفارہ مالی کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہو گا۔

وَعِنْدَنَا الْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيقَةً وَإِنْ اِنْعَقَدَ صَوْرَةً فَإِذَا قَالَ إِنْ  
وَخَلَّتِ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ فَكَأَنَّكَ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ  
فَحِينَ يَوْجَدُ دُخُولَ الدَّارِ يَوْجَدُ التَّكَلُّمَ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ لِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يَوْجَدُ  
إِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ وَهَهُنَا وَإِنْ وَجَدَ الرُّكْنَ وَهُوَ أَنْتَ طَالِقٌ  
لَكِنْ لَمْ يَوْجَدِ الْمَحَلَّ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَالٌ بَيْتُهُ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَيَبْقَى غَيْرَ مُضَاهٍ  
الَيْهِ أَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُونِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَإِذَا  
كَانَ كَذَلِكَ اِنْعَكَسَ حَالُ التَّفْرِيعَاتِ فَيَصِحُّ تَعْلِيلُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمَلِكِ  
فِيمَا إِذَا قَالَ إِنْ لَعَنْتُكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ أَوْ إِنْ مَلَكَكَ فَأَنْتَ حُرٌّ لِأَنَّكَ لَمْ يَوْجَدْ



قوله أنت طالق وانت حر حتى يحتاج إلى المحل فإذا وجد النكاح والملك  
فيكون محلاً لوجه قول، أنت طالق وانت حر فلا بأس به لوقوعه في محل  
وبطل التكليف بالمال قبل الحنث لأن المدين لا ينعقد إلا للبر فكيف يكون سبباً  
للحنث فلا يصح التقدير على السبب وصح أن عدم الحكم عندنا ليس لعدم السبب  
فلا يكون عدماً شرعياً بل عدماً أصلياً لا يعتد به إلى غير ذلك وهذا هو مضمرة  
الخلاص بيننا وبيننا وإلا فلا يخفى أن قبل دخول الدار في قوله أنت طالق  
إن دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبيننا فتقرر أن الشرط  
في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعاً لأنها من قبيل الاسقاطات  
فتقبل التعليق بعماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثبات ولا يقبل  
التعليق اذ به يصير قماراً فإذا دخل عليه خيال الشرط يكون مانعاً للحكم فقط  
دون السبب ليقول أكثر الشرط حتى الامكان.

## ترجمہ

اور ہمارے نزدیک جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ سبب ہوگی معنی حقیقہ سبب ہوگی  
اگرچہ صورت سبب بن جائے پس جب اس نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق  
تو گو یا اس نے انت طالق کا تکلم گھر میں داخل ہونے سے پہلے کیا ہی نہیں ہے لہذا جس وقت دخول  
دار پایا جائیگا تو اس وقت تکلم انت طالق کا پایا جائیگا۔ کیونکہ ایجاب نہ اپنے رکن کے بغیر پایا جاتا ہے  
اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوتا ہے۔ یہاں پر رکن اور وہ انت طالق ہے اگرچہ پایا جا رہا ہے مگر محل  
نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہو گئی ہے لہذا وہ اس طرف منسوب نہ  
رہا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا۔ جب صورت  
حال اس طرح برسر ہے تو مذکورہ بالاتمام تفریعی مثالوں کا حال پلٹ گیا۔ لہذا اطلاق، عناق کو معلق بالملك  
کرنا صحیح ہے اس صورت میں جبکہ کسی نے اجنبیہ سے کہا ان نکحت فانت طالق یا ان ملکتک  
فانت حرۃ۔ کیونکہ یہ دونوں میں انت طالق اور انت حرۃ پائے ہی نہیں گئے تاکہ محل محتاج  
ہو جائے اور جب نکاح یا ملک پائے جائیں گے تو اس وقت انت طالق اور انت حرۃ کا محل  
پایا جائیگا۔ پس اس کے اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح حنث سے  
پہلے مال سے کفارہ ادا کرنا بھی باطل ہے کیونکہ یہاں منعقد نہیں ہوئی مگر قسم پوری ہونے کے لئے۔  
لہذا وہ حنث کا سبب کیونکر ہو جائے گی۔ پس کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ  
بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک حکم کا عدم شرط کے عدم کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ عدم سبب کی وجہ

سے عدم حکم ہوا کرتا ہے لہذا یہ عدم شرعی نہ رہا بلکہ عدم اصلی ہو گیا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہو گا۔ ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین جو اختلاف مذکور ہوا یہ اس کا نتیجہ ہے۔ در نہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر شوہر دوسری طلاق دیدے تو وہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان بالاتفاق واقع ہو جائیگی۔ لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط تعلیقات میں سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے کیونکہ تعلیقات از قبیل اسقاطات ہوتی ہے چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے بخلات بیع کے کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے اور تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق سے جو ابن جاتی ہے پس جب خیار شرط بیع میں داخل ہو گیا تو حکم سے مانع بن جاتی ہے، سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

## تشریح

معلق بالشرط تعلیق کے لئے سبب ہوتی ہے امام شافعیؒ کے نزدیک۔ احاث کے نزدیک حقیقتہً وہ سبب نہیں ہوتی، گو صورتہً سبب ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق"۔ احاث کے نزدیک دخول دار سے پہلے انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔ اور جب دخول دار پایا گیا تو انت طالق کا وجود بھی ہو گیا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ کلام کا عاقل بالغ سے صادر ہونا، دوسرے محل کلام کا موجود ہونا۔ لہذا اگر کسی نابالغ یا مجنون کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا تو ایجاب صحیح نہ ہو گا۔ اسی لئے اگر بیع کا محل نہ پایا جائے مثلاً کسی آزاد کی بیع ہو تو یہاں محل نہیں پایا گیا اس لئے بیع درست نہ ہو گی۔ بہر حال بیع درست ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں۔ اول رکن کا موجود ہونا، دوسرے محل کا پایا جانا۔ اسلئے کہ ایجاب ان دونوں کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور انت طالق ان دخلت الدار والی صورت میں ایجاب کا رکن معنی انت طالق اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط رکاوٹ بنی ہوئی ہے اسلئے انت طالق معنی ایجاب اپنے محل کے ساتھ متصل نہیں رہا اور ایجاب محل سے اتصال کے بغیر سبب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ سبب نہیں ہوتی۔ اس لئے امام شافعیؒ کی جانب سے اس اصول کے تحت جو جزئیات منقول ہیں ان کے احکام برعکس ہو جائیں گے۔

معنی طالق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہو گا۔ اگر کسی نے اجنبی عورت سے ان نکحتک فانت طالق کہا، یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا "ان نکحتک فانت حر" تو یہ کہنا درست ہو گا۔ اس لئے کہ تعلیق کے وقت ان دونوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا اور جب تعلیق کے وقت یہ موجود نہ تھے تو ان محل کی ضرورت بھی نہ ہو گی۔ مگر جب نکاح

پایا گیا، یا ملک پائی گئی۔ تو اس وقت کے قول کے وارد ہونیکا محل پایا گیا اسلئے انت طالق اپنے محل پر اور انت حتر اپنے محل پر واقع ہو جائیں گے اور اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ اور یہ سمجھا جائیگا کہ شوہر نے اپنی بیوی سے نکاح کے بعد انت طالق کہا ہے۔ اسی طرح مالک نے اپنے غلام سے انت حتر کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ شارح علیہ الرحمہ فرمایا:۔ حائث ہونے سے پہلے اگر کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ ضلع ہو گا گا کیونکہ قسم تو صرف پوری ہونے کے لئے منعقد ہوتی ہے۔ اور جب یمن حائث ہونیکے لئے منعقد نہیں ہوتی تو یمن حائث ہونیکا سبب کیسے ہوگی۔ اور یمن جب حث کا سبب نہیں تو وہ وجوب کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی تو حائث ہونا کفارہ کے وجوب کا سبب ہو گا اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سبب پر سبب کا مقدم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کفارہ خواہ بالمال ہو یا بالبدن حث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور حائث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو شرعاً درست نہ ہوگا قولہ 'و صحیح ان عدم الحكم الخ۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ سبب کے پائے جانے کی بنا پر ہے۔ اس لئے یہ عدم شرعی عدم نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی جانب متعدی نہیں کیا جاسکتا۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا ہمارے اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام شافعی کے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے، اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم سبب کی وجہ سے عدم اصلی ہے۔ اس کے سوا اخلاف و شوافع کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق اس پر متفق ہیں کہ جب شرط پائی جائے گی تب مشروط پایا جائے گا۔ اور مشروط کے پائے جانے سے پہلے جو چیز مشروط پر معلق کی گئی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ لہذا جب کسی نے کہا انت طالق ان دخلت الدار تو گھر میں داخل ہونے کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور گھر میں داخل ہونے سے پہلے دونوں فریق کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے دخول دار سے پہلے کوئی اور طلاق علیحدہ سے دیدی تو محل طلاق چونکہ وجود ہے اس لئے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہ شرط سبب اور حکم دونوں کے وقوع سے مانع ہوتی ہے۔ کیونکہ تعلیقات معنی طلاق اور عتاق وغیرہ از قبیل استقامات ہیں۔ اس لئے وہ تعلیق کو پوری طرح قبول کریں گی۔ اور پورے طور پر تعلیق کو قبول کرنیکا مطلب یہ ہے کہ سبب حکم اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں۔ لہذا ثابت ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف بیع کا معاملہ ہے کہ شرط

خیار صرف حکم پر معنی ملک پر داخل ہوتا ہے، سبب پر شرط خیار داخل نہیں ہوتی۔ کیونکہ بیع از قسم اثباتات ہے۔ کیونکہ بیع کے ذریعہ خریدار کو ملک ثابت ہوتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق کی وجہ سے بیع جو اور قمار کے حکم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لہذا جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو سبب کے لئے مانع نہ ہوگی، صرف حکم کیلئے مانع ہوگی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شرط خیار کے پائے جانے کی صورت میں بیع ناجائز ہو۔ جس طرح دوسری شرطوں کا حال ہے مگر اسلام نے شرط خیار کو ضرورت کی بنا پر جائز رکھا ہے اسلئے ضرورت کے بقدر ہی اس کا لحاظ کیا جائے گا اور صرف حکم کے واقع ہونے پر ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے شرط خیار کو بیع کے حکم معین ثبوت ملک کے لئے مانع قرار دیا گیا ہے، اور نفس عقد بیع جو کہ سبب ہے حکم کا اس کے لئے شرط مانع نہیں ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الاختلافُ بيننا وبينه بعنوان آخر وهو أن الشافعي يقول إن الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكأنه قال أنت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يُغَيِّدُ حصي الطلاق فيه وهو مذهب أهل العربية والبوحنيفة يقول إن الشرط والجزاء علما بمنزلة علام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وسألت عن سائر التقادير فلا يدل على المحصر وهو مذهب أهل المعقول وللمدين كالمصنف جوابا عن الوصف أم لا لأن الجواب عن الشرط جواب عنه واما الوضوح وشهرته وهو أن للوصف درجات ثلاثا أدناها أن يكون اتفاقا كقوله تعالى وها بكم اللاتي في حجوركم وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وأعلىها أن يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اشتر لا انتفاء العلة في انتفاء الحكم فمأدونا أولى.

## ترجمہ

اور یہ اختلاف جو ہمارے اور امام شافعی کے درمیان ہے دوسرے طریقہ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کلام اصلی تو جزاء ہوتی ہے اور شرط اس کی قید ہوتی ہے۔ پس گویا کہنے والے نے انت طالق فی وقت دخولک الدار کہا ہے۔ لہذا یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق اس میں منحصر ہو۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں مل کر بمنزکہ ایک ایسے کلام کے ہوتے ہیں جو کلام کہ شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ ساری تفادیر

سے ساکت ہوتا ہے۔ پس وہ حصہ پر دلالت نہیں کرتا، اہل معقول کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور مصنف نے وصف کے باریکین کوئی جواب تحریر نہیں کیا۔ یا تو اس وجہ سے کہ جو جواب شرط کا ہے وہی وصف کا جواب ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کا جواب واضح اور مشہور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔ درجہ اولیٰ اس کا یہ ہے کہ وصف محض اتفاقی ہو جیسے وراثت بکرم اللاتی فی تجور کم (اور تمہاری وہ ربیبائیں جو تمہاری گود میں ہوں)۔ اور اوسط درجہ کا وصف یہ ہے کہ وہ شرط کے معنی میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول من فقیانکم المؤمنات (تمہاری مومنہ باندیاں) اسمیں مومنات فقیات کا وصف ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول السارق، الزانی۔ اور انتفاء علت کا انتفاء حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ کیوں کہ حکم واحد کے لئے متعدد علتیں ہوا کرتی ہیں۔ جب اعلیٰ وصف کا یہ حال ہے تو اولیٰ اور اوسط میں بدرجہ اولیٰ وصف کے انتفاء کا کوئی دخل اور اثر انتفاع حکم پر نہ ہوگا۔

## تشریح

قولہ وقد یقرب الاختلاف الیہ۔ مذکورہ بالا اختلاف احناف و شوافع کے درمیان کی تقریر دوسرے عنوان اور دوسرے طریق سے بھی بیان کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جگہ شرطیہ میں کلام اصل میں صرف جزاء کا نام ہے اور حکم بھی جزاء کے اندر ہی پایا جاتا ہے۔ اور جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو وہ حال ہے یا ظرف کے درجہ میں قید ہوا کرتی ہے۔ اس لئے ان دخلت الدار فانت طالق کے معنی ہوں گے انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی گھر میں تیرے داخل ہونے کے وقت تجھ کو طلاق ہے۔ اس قید سے فائدہ یہ ہوگا کہ طلاق اس پر منحصر ہوگی اور جب تک شرط نہ پائی جائے گی حکم بھی نہ پایا جائیگا۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے۔ جو شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری تمام تفادیر سے یہ کلام ساکت رہتا ہے۔ لہذا کلام کے خاص وقت میں حکم کے منحصر کرنے پر یہ دلالت نہیں کرتا۔ اہل معقول کا یہی مذہب ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ احناف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا مگر ماتن نے صرف شرط سے متعلق جواب دیا ہے اور وصف سے متعلق جواب سے خاموشی اختیار فرمائی ہے۔

اس کی دو وجوہات ہیں۔ چونکہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے۔ اس کا جواب شرط سے متعلق ہوگا وہی وصف کے متعلق بھی ہو جائیگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اس لئے اس کو ذکر

نہیں فرمایا۔ اسی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔

اول درجہ یہ ہے کہ کلام کے اندر وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو۔ صرف عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو۔ جیسے آیت و ربانکم الا فی جورکم میں جور کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ ربیبہ کا شوہر حرام ہے۔ جبکہ ربیبہ کی ماں کے ساتھ شوہر نے وطی کر لیا ہو۔ ربیبہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو۔ لہذا جور کا لفظ صرف عادت کے طور پر لایا گیا ہے۔ کیوں کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ ربیبہ شوہر کی تربیت میں ماں کے ساتھ رہتی ہے۔ جور کا لفظ اس جگہ کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لایا گیا ہے۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے مَن فُتِیَا تَمِ الْمَوْتِ مَنَاتٍ مراد وہ باندیاں ہیں جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہوں۔ وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم میں اثر انداز ہو۔ جو علت کی شان ہے۔ جیسے الزانی میں وصف زنا پایا جاتا ہے مگر علت کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح السارق میں وصف سرقہ پایا جاتا ہے جو علت ہے قطعید کے لئے۔

اس باب میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی اسم مشتق پر عائد ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اس صیغہ کا ماخذ اشتقاق معنی مصدر اس حکم کی علت واقع ہے۔ شارح کہتے ہیں وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی علت کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے اس حکم کے لئے کوئی دوسری علت ہو جو اس علت کے علاوہ ہو۔ اور جب وہ وصف جو علت کے درجہ میں نہ پائے جانے سے حکم پر کوئی اثر نہیں واقع ہوتا تو وہ اوصاف جو صرف وصف ہوں یا صفت کا شفع ہوں، یا بطور عادت ان کو ظاہر کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ حکم میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هَذَا وَجِبَتْ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةُ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالِاثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُنْعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَإِذَا وَرَدَ فِي مَسْأَلَةٍ شَيْ عَيْنُهُ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْ يُرَادُّ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَأَنْ كَانَ فِي حَادِثَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ وَنَظِيرُهُ لَمْ يُذَكَّرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ آيَةُ كَفَّاسَةِ الظَّاهِرِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ

وَاحِدَةً ذُكِرَ فِيهَا ثَلَاثُ أَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ وَتَقْيِدُ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ نَسَاءُ وَلَكُمْ يُقَيَّدُ الْإِطْعَامُ بِهِ فَالْشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْإِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَيَقْيِدُهُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ نَسَاءُ أَيْضًا -

## ترجمہ

تیسری دلیل وجہ فاسدہ کی یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ وجہ فاسدہ کی تیسری قسم ہے۔ اور مطلق وہ جو صرف ذات کو عارض ہو نہ کہ صفات کو نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔ اور مقید وہ ہے جو ذات کو مع صفت کے درپے ہوتا ہے۔ پس کسی مسئلہ شرعیہ میں مطلق اور مقید دونوں دو حادثوں میں ہوں۔ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مطلق اور مقید دونوں ایک ہی حادثہ میں واقع ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مگر اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے۔ اور وہ کفارہ طہارہ والی آیت ہے۔ کیونکہ وہاں حادثہ ایک ہے جس میں تین احکام بیان کئے گئے ہیں تحریر رقبہ، صیام، اطعام اور آیت میں اول اور ثانی کو من قبل ان یتمسا کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ اور تیسرے یعنی اطعام کو قید سے مقید نہیں کیا گیا۔ اور امام شافعیؒ اطعام کو تحریر رقبہ و صیام پر محمول فرماتے ہوئے اطعام کو بھی من قبل ان یتمسا کی قید سے مقید کرتے ہیں۔

## تشریح

قوله وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَقْيَدِ الخ وجہ فاسدہ کی تیسری وجہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ مطلق صرف ذات پر اور مقید ذات مع صفت کے اوپر دالت کرتا ہے۔ جیسے رقبہ اور رقبہ مومنہ میں سے رقبہ ذات عبد پر اور رقبہ مومنہ عبد مومن پر دالت کرتا ہے۔

قولہ فاذا وارد الخ مسئلۃ شرعیۃ الخ۔ لہذا جب مطلق اور مقید دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ مطلق اور مقید دونوں دو الگ الگ واقعات میں وارد ہوئے ہوں۔ اور اگر یہ دونوں کسی ایک واقعہ میں وارد ہوئے ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَاءِهِمْ شَمْعُ يَوْمٍ لَمَّا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ نَسَاءُ ذَلِكُمْ تَوْعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ نَسَاءُ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكُمْ لِمَنْ تَوَضَّعُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلَكِنَّ خَيْرَ عَذَابِ الْيَوْمِ هُوَ رَأَوْهُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے طہارہ کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول سے رجوع کر لیتے ہیں تو پس ایک غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے، تم کو اس سے نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تمہارے عمل سے

باخبر ہے۔ پس جو شخص (غلام) نہ پائے (یعنی غلام آزاد کرنے کی وسعت نہ ہو) تو پس دو مہینے کے مسلسل روزے رکھنا ہے جماع سے پہلے۔ پس جو شخص اس کی استطاعت نہ رکھے تو پس ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھانا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں اور کافروں کیلئے درزناک عذاب ہو گا۔

مذکورہ آیت میں ظہار کا کفارہ ذکر کیا گیا ہے۔ واقعہ ایک ہے اور احکام اس میں تین مذکور ہیں۔ پہلے حکم کو اور دوسرے حکم یعنی غلام کو آزاد کرنا حکم، اور ساٹھ دن روزہ رکھنے کا حکم یہ دونوں من قبل ان یتیمات کی قید کے ساتھ مقید ہیں۔ اور تیسرا حکم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا بطور کفارہ ذکر فرمایا گیا مگر اس کو من قبل ان یتیمات کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے بلکہ ویسے ہی مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس تیسرے حکم کو بھی پہلے دونوں احکام پر محمول کر کے اطعام ستین مسکینا کو بھی مقید پر محمول کر کے من قبل ان یتیمات کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر اگر اس بیوی سے کہ جس سے اس نے ظہار کیا ہے جماع کر لے گا تو کھانے کا اعادہ لازم ہو گا۔

وَنظِيرُ مَا رَدَّ فِي حَادِثَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ: مَثَلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَّ فِيهَا الْمُقَيَّدُ وَهُوَ قَوْلُهُ: فَتَعْرِيرُ سَرَقَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظُّهْمَارِ وَالْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَرَدَّ فِيهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ: فَتَعْرِيرُ قَبِيحَةٍ فَالشَّانِعِيُّ يَقُولُ: إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌّ هَهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ سَرِيحَةٌ وَصِفٌ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوحِ فَكَانَتْ قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَعْرِيرُ سَرَقَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فِي الْمَنْصُوحِ وَهُوَ عَدَمُ شَرْعِيٍّ يُجْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لِأَنَّهَا كَمَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةٌ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جَنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّانِعِيِّ يُجْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْمُورٌ.

ترجمہ

اور اس صورت کی نظیر جس میں دونوں (مطلق، مقید) دو حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اس میں مصنف کا قول یہ ہے مثل کفارة القتل وسائر الکفارات جیسے کفارة قتل



اور دیگر تمام کفارات۔ اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے جس میں حکم مقید وارد ہوا ہے اور وہ اس کا قول فخریرقبۃ مؤمنہ (پس مومن غلام کا آزاد کرنا) ہے۔ اور کفارہ طہار اور کفارہ یمن دوسرا حادثہ ہے جس میں حکم مطلق وارد ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے فخریرقبۃ۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مومنہ کی قید یہاں سبکی مراد ہے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لہذا وصف زائد اپنی غیر موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کرے گا۔ پس گو یا کفارہ قتل میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فخریرقبۃ ان کانت مؤمنہ۔ اور اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے ان کی سابقہ اصل کے پیش نظر۔ یعنی یہ کہ شرط اور وصف دونوں حکم کی نفی کو واجب کرتے ہیں جبکہ دونوں نہ پائے جاتے ہوں۔ اور جب یہ قاعدہ منصوص میں ثابت ہو گیا اور وہ عدم شرعی ہے تو اسی پر تمام کفارات کو بھی بطریق قیاس حمل کر لیا جائے گا کیونکہ دوسرے کفارات نفس کفارہ ہونے میں کفارہ منصوصہ سے مشترک ہیں۔ مصنفؒ کی آیتؓ عبارت کا مطلب یہی ہے جس کو فرمایا "وفی نظیر ہامن الکفارات لاسہا جنس واحد" اور اس کی نظیر میں کفارات سے کیونکہ یہ اس کی نظیر ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک اس کا حمل بطریق قیاس نہیں ہو گا اور یہی قول معروف و مشہور ہے۔

## تشریح

مطلق اور مقید دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں مثلاً کفارہ قتل کی سزا میں ارشاد فرمایا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَفَحْرٌ بِرِيقَبَةٍ مُؤْمِنًا (اور جو شخص کسی مومن کو خطا پر قتل کر دے تو ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں رقبہ (غلام) کو وصف ایمان کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور کفارہ طہار جس کا اوپر ذکر آیا ہے جیسے حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے فخریرقبۃ من قبل ان یقاسا (پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے جماع سے پہلے)۔ اسی طرح قسم کے کفارہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا گیا او تخیر رقبۃ (یا غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مومنہ کی قید جو قتل کے کفارہ میں مذکور ہے وہی قید ان دونوں کفارات میں بھی ملحوظ رہے گی جن میں مومنہ کی قید نہیں۔ کیونکہ کفارہ قتل میں ایک وصف زائد ہے یعنی ایمان کی قید کا اضافہ ہے۔ اور وصف قائم مقام شرط کے ہے۔ لہذا جس طرح شرط نہ پائے جانے سے مشروط یعنی حکم بھی نہیں پایا جاتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہ ہو گا۔ لہذا کفارہ قتل میں آیت کے اندر وصف ایمان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر غلام ہو مگر مومن غلام نہ ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ گو یا آیت کا مطلب یہ ہوا فخریرقبۃ ان کانت مؤمنہ (پس آزاد کرنا ہے ایک غلام کو اگر وہ مومن ہو) اور مشروط اور وصف کے نہ پائے جانے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔

اور یہ نص میں وارد ہے۔ یعنی کفارہ قتل میں ثابت ہو گیا۔ جبکہ یہ عدم عدم شرعی ہے۔ لہذا قیاس کے ذریعہ دوسرے کفارات کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہوا کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا قیاس کرنے کی علت یہ ہے کہ کفارہ ہونے میں تمام کفارات شریک ہیں۔ قولہ وفی نظیرہا من الکفارات الخ۔ دوسرے کفارات بھی اس کی نظیر بنیں گے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب شریک ہیں مگر بعض شوائع کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا تو ہے مگر قیاس کے طور پر محمول نہیں ہوتا۔

ثُمَّ أُعْذِرُ عَلَى الشَّافِعِيِّ إِنَّكُمْ كَمَا حَكَمْتُمْ بِالْمِثْلِ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيمَانِ  
فَيَنْبَغِي أَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْمِثْلِ فِي حَقِّ أَطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ وَتَثْبُتُوا فِيهِ  
الطَّعَامُ أَيْضًا فَاجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَالطَّعَامُ فِي الْمِثْلِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ لِأَنَّ  
التَّفَادُلَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ إِذَا لَفِظَ عَشْرَةُ مَسَاكِينَ اسْمُ  
عَلَمٍ مِنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا وُجُودَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ وَلَا يَنْفِي عِنْدَ  
نَفْسِهِ فَإِذَا اسْمُ يَوْجِبُ النَّفْيَ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْإِيمَانِ فَكَيْفَ يُعْذَرُ فِي  
الْفَرَغِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْلِ فَإِنَّهُ يَوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْسِهِ عَلَى أَصْلِهِ  
عَلَى مَا هُوَ نَافٍ وَاسْتَمَّا قَيْدُ الطَّعَامِ بِالْمِثْلِ لِأَنَّ طَعَامَ الظَّهَارِ وَهُوَ أَطْعَامُ سِتِينَ  
مِثْلًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رَوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا قِيلَ -

## ترجمہ

سپر امام شافعیؒ پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تم جس طرح ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں  
یمین کو قتل پر حمل کرتے ہو تو مناسبت ہے کہ قتل کو یمین پر بھی محمول کرو و سٹش  
مسکینوں کے کھانا کھانے کے بارے میں اور کفارہ قتل میں کھانا کھانا بھی ثابت کرو۔ تو مصنفؒ نے  
امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے اور یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں  
ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تفادوت ثابت ہے اور یہ صرف حکم وجود کا موجب ہے کیونکہ لفظ  
عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے  
کے وقت حکم پایا جائے گا مگر اس کی نفی سے حکم منفی نہ ہو گا۔ پس جب اس قید نے اصل  
میں نفی کو واجب نہیں کیا اور وہ کفارہ یمین ہے تو اس کی فرع کی جانب نحو نکر متعدی کیا جا  
سکتا ہے اور وہ کفارہ قتل ہے۔ بخلاف وصف کے کہ وہ اصل میں حکم کو منفی کر دیتا ہے وصف  
کی نفی کے وقت جیسا کہ ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں۔ اور طعام کی قید کفارہ یمین میں اسوجہ سے

## تشریح

ہے کہ ظہار کا طعام جو کہ ساٹھ مساکین کا ہے امام شافعیؒ کی ایک روایت میں ثابت ہے جیسا کہ بنا کیا گیا۔ اس جگہ پہلے امام شافعیؒ پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض کی تقریر: تم نے کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر محمول کر کے کفارہ یمین میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قسم کے کفارہ میں جو غلام آزاد کیا جائے گا اس کا مومن ہونا ضروری ہے۔ تو ایسے ہی اے شوافع تم کو چاہئے کہ کھانا کھلانے والے کفارہ میں کفارہ قتل کو کفارہ یمین پر محمول کر دو۔ اور جس طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارہ یمین میں کافی ہے۔ اسی طرح قتل کے کفارہ میں دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کافی ہونا چاہئے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک بھی کافی نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے یوں دیا ہے کہ کفارہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ کفارہ قتل اور کفارہ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ فرق بیان کیا ہے۔ اور اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس وجہ سے کہ عشرۃ مساکین اسم عدد ہے اور یہی اسم علم بھی ہے۔ یہ جب پایا جائے گا تو کفارہ یمین کو ثابت کریگا۔ اور اگر یہ کفارہ نہ پایا جائے تو اس سے کفارہ یمین کی نفی نہیں ہو جاتی۔ معنی دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارہ یمین ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارہ یمین بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے قسم کھا نیوالا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا دے یا غلام کو آزاد کر دے۔ معلوم ہوا عشرۃ مساکین کے طعام کی نفی سے کفارہ یمین منتفی نہیں ہوا بلکہ کپڑے دیکر یا غلام آزاد کر کے اس کفارہ کو ادا کر دیا گیا۔ اس لئے کہ جب اصل میں معنی کفارہ یمین میں دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے حکم معنی کفارہ یمین منتفی نہیں ہوتا تو جو اس کی فرع ہے معنی کفارہ قتل اس میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے کفارہ قتل بھی منتفی ہو جائے۔

اس کے برخلاف مومنہ کی قید کا حال تھا۔ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے، اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے۔

قول: انما قید الطعام بالیمین الم مصنفؒ نے طعام کو یمین کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارہ قتل میں امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ظہار کے کفارہ میں طعام کے ذریعہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد کرنا کیوں کر صحیح اور درست ہو سکتا ہے۔

وَعَنْدَ مَا لَا يَحْمِلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لَا مَكَانَ  
الْعَمَلِ بِهِمَا إِذْ لَا تَضَادُّ وَلَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظَّهْرِ الصِّيَامُ وَالصَّرِيحُ  
قَبْلَ الْقَاسِ وَالطَّعَامُ أَعْلَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ الْقَاسِ أَوْ بَعْدَهُ وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ  
فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى فَيُحْكَمُ فِي الْقَتْلِ بِاعْتِنَاقِ رَقَبَةٍ  
مُؤْمِنَةٍ وَفِي غَيْرِهِ بِاعْتِنَاقِ رَقَبَةٍ أَعْلَمُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ مِثْلُ صَوْمِ  
كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ لَكُمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِنْ قَرَأَهُ الْعَامَّةُ  
مُطْلَقَةً وَقَرَأَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِثْلًا بَعَابٍ مُقَيَّدَةً بِالتَّابِعِ وَالْقَرَأَتَانِ  
بِمَنْزِلَةِ الْآيَتَيْنِ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هُنَا أَنْ يُقَيَّدَ قَرَأَةُ الْعَامَّةِ الْيُضَاءُ  
بِالتَّابِعِ لِأَنَّ الْحُكْمَ وَابْتِغَاءَ الصَّوْمِ لَا يَقْبَلُ وَضْعَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَإِذَا ثَبَتَ تَقْيِيدُهُ بَطْلُ  
إِطْلَاقِهِ وَالشَّافِعِيُّ اسْتَمَالَكُمْ يَحْمِلُ هَذَا الْمَطْلُوقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ أَنَّ قَاعِدَةً مُسْتَمَرَّةً  
لَهُ لَا تَقْبَلُ بِالْقَرَأَةِ الْغَيْرِ الْمُسَوِّتَةِ مَشْهُورَةً أَوْ أَحَادًا فَالْمِثَالُ الْمُنْفَقُ  
عَلَى قَبُولِهِ هُوَ قَوْلُهُ لَا عَرَابِي جَامِعٍ إِمْرَأَتُهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مُنْعَمَةً أَصْلَهُمْ  
شَهْرَيْنِ وَفِي سَوَادِيَةِ حُكْمِ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ -

## ترجمہ

اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگر یہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں  
کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جاسکے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان تضاد  
پایا جاتا ہے اور نہ منافات۔ لہذا کفارۃ ظہار میں صیام اور تحریر دونوں جماع سے پہلے ہونگے  
اور طعام عام ہے قبل تماس بھی ہو سکتا ہے اور بعد تماس بھی۔ اور جب ایک ہی واقعہ اور  
حادثہ میں ایسا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی قید کے ساتھ عمل کیا جاسکتا ہے  
تو اگر دونوں دو مختلف حادثوں میں پائے جاتے ہوں تو بدرجہ اولیٰ دونوں پر الگ الگ عمل کیا  
جائیگا۔ پس کفارۃ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا حکم دیا جائے گا اور اس کے علاوہ پر مطلق رقبہ کے آزاد  
کر نیک حکم ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ دونوں ایک حکم میں مذکور ہوں جیسے کفارۃ یمن کا روزہ  
اللہ تعالیٰ کے قول فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ میں۔ پس اس آیت میں ایک قراۃ  
عام اور مطلق ہے یعنی ایام مطلق ہے مگر حضرت ابن مسعود کی قراۃ میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات  
دینے پر درپے روزے رکھنا، یعنی ایام متتابع کی قید سے مقید ہے۔ اور دو قرآن معاملہ میں دو  
آیتوں کے قائم مقام ہیں۔ پس واجب ہے کہ قراۃ عامہ کو بھی متتابع کی قید سے مقید ہو، کیونکہ  
حکم معنی صوم و متضاد صفتوں کو قبول نہیں کرتا۔ پس جس وقت اس کی تفسیر ثابت ہو جائے

گی اس وقت اس کا اطلاق باطل ہو جائیگا اور امام شافعی نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں فرمایا باوجودیکہ ان کا قاعدہ مستمرہ بھی ہے کیونکہ وہ قراءۃ غیر متواترہ، مشہورہ یا قراءۃ آحاد پر عمل نہیں کرتے۔ لہذا ایسی مثال جس پر ان کا اتفاق ہو وہ نبی کریم کا قول ہے کہ ایک اعرابی سے جس نے اپنی بیوی سے رمضان میں دن کے اوقات میں قصہٴ جماع کر لیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا صم شہرین (دو ماہ کے روزے رکھو) اور دوسری روایت میں ہے صم شہرین متتابعین (دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو)

**تشریح** مطلق اور مقید میں احناف کا مسلک :- ما تن نے کہا کہ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اگر یہ دونوں ایک ہی واقعہ میں ذکر کئے گئے ہوں۔ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان منافات اور تضاد

نہیں اس لئے دونوں پر عمل کیا جاسکتا ہے اور مطلق و مقید میں سے ہر ایک پر جب عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ اس لئے مذکورہ بالا کفارہ معنی کفارہ ظہار میں غلام کو آزاد کرنا جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ اور دوسرا کفارہ یعنی روزہ رکھنا یہ بھی جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں من قبل ان یتما ساقی قید لگی ہوئی ہے۔ اور تیسرا کفارہ معنی ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اس میں جماع سے پہلے کھلانے کی قید نہیں ہے اس لئے مبتلیٰ یہ کو اختیار ہے کہ وہ کھانا کھلانے کے درمیان جماع کرے یا بعد میں جماع کرے۔ کیونکہ کھانا کھلانے کا کفارہ مطلق ہے اس لئے اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

اور جب ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا تو اگر یہ دونوں دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ جیسے نص میں قتل کا کفارہ مومن غلام کا آزاد کرنا ہے معنی غلام مومن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسرے کفاروں میں جیسے کفارہ ظہار اور کفارہ قتم میں غلام مطلق کا ذکر ہے۔ معنی مطلق غلام کا آزاد کرنا کفارہ رہے تو یہ دونوں الگ الگ دو حادثوں میں ہیں۔ لہذا مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ غلام مومن ہو یا کافر ہو۔

اور مطلق و مقید دونوں اگر ایک واقعہ اور ایک ہی حکم میں مذکور ہوں تو احناف کے نزدیک ایسے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام میں ثلاثۃ ایام قراءت متواترہ میں متابعات کی قید نہیں ہے جبکہ قراءۃ غیر متواترہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی قراءت میں متابعات کی قید مذکور ہے۔ یہ اگرچہ ایک ہی آیت ہے

مگر چونکہ قراءتیں دو ہو گئیں اسلئے فقہار نے اس ایک آیت کو مختلف قراءتوں کی وجہ سے دو آیتیں مان لیا ہے ان میں سے ایک آیت متابعات کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دوسری مطلق ہے، دونوں میں تناقض واقع ہو گیا اسلئے رفع تعارض کے لئے اس جگہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہو گیا ہے لہذا تاویل یہ کی جائیگی کہ جس طرح ابن مسعودؓ کی قراءت میں متابعات کی قید ہے۔ قراءۃ عامہ متواترہ بھی اس قید کے ساتھ مقید ہے۔ کیونکہ روزہ کا حکم مطلق بھی ہو اور مقید بھی ہو اور ان دونوں متضاد صفات کا روزہ متحمل نہیں ہے اس لئے کہ جب نتائج کی قید کے ساتھ مقید کرنا ثابت ہو جائیگا تو مطلق کا حکم باطل ہو جائے گا ورنہ دو متضاد احکام کا اجتماع لازم آئے گا۔

امام شافعیؒ جن کا اصول ہی یہ طے شدہ ہے کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک غیر متواترہ قراءت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ قراءۃ مشہورہ ہو یا قراءۃ خبر واحد کے درجہ کی ہو۔ ان کے نزدیک قراءۃ غیر متواترہ قرآن کا جز نہیں، نہ ہی سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں قراءۃ غیر متواترہ جزء ہو سکتی ہے۔

کیونکہ غیر متواترہ کو قرآن مجید کے طریق پر نقل کیا گیا ہے نہ حدیث کے طریق پر نقل کیا گیا ہے۔ لہذا کفارہ یمن میں ان کے نزدیک کفارۃ صوم متابعات کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ بلکہ تین روزے چاہے جس طرح رکھ لئے جائیں کافی ہو جائیں گے، غیر متواتر رکھے یا الگ الگ متفرق طور پر رکھ لے کفارہ ادا ہو جائیگا۔ لہذا یہ مثال مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال شوافع کے نزدیک نہ بنے گی، احناف کے نزدیک مثال ہو جائے گی۔

**احناف و شوافع کی متفقہ مثال :-** جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہو وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی اعرابی نے روزہ کی حالت میں ماہ رمضان میں دن کے اندر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے کا اقرار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا، تو اس کے کفارہ میں آنحضورؐ نے فرمایا **ہُمْ شَہَرِین**۔ اور دوسری جگہ روایت ہے جس میں متابعین کی قید کا اضافہ موجود ہے۔

وَحِينَذَیْبِرْدُ عَلَیْکُمْ اِذَا قَرَرْتُمْ اَنْتُمْ یَحِبُّ الْعَمَلُ بِالْحَمَلِ فِی الْحَادِثَةِ  
الْوَاحِدَةِ وَالْحُکْمُ الْوَاحِدُ فِی قَوْلِهِ اَذْوَاعُ عَنْ حَرْوٍ وَعَبْدٌ وَقَوْلِهِ اَذْوَاعُ  
عَنْ حَرْوٍ وَعَبْدٌ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ فِیَنْبَغِیْ اَنْ یُحْمَلَ الْمَطْلُوقُ عَلَی الْمَقْدُودِ

المُحَادَثَةُ وَاحِدَةٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفَطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ آدَاءُ الصَّارِعِ أَوْ نَصْفِ  
فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفَطْرِ وَسَدِّ النَّصَّانِ فِي السَّبَبِ وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي  
الْأَسْبَابِ فَوَجِبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَعْنِي أَنَّ مَا قُلْنَا إِنَّهُ يُحْتَمَلُ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ  
فِي الْمَحَادَثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ اِسْمًا هُوَ إِذَا سَدَّ فِي الْحُكْمِ الْمُتَضَادَّ  
وَأَمَّا إِذَا سَدَّ فِي الْأَسْبَابِ أَوِ الشَّرْطِ فَلَا مُضَايَفَةَ فِيهِ وَلَا تَضَادَّ فَيُمْكِنُ  
أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوقُ سَبَبًا بِإِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَاَلْمَحَاحِلُ أَنَّ  
فِي اتِّخَاذِ الْحُكْمِ وَالْمَحَادَثَةِ يَحْتَمِلُ بِالْإِتِّفَاقِ وَفِي تَعَدُّدِهِمَا يَحْتَمِلُ  
الْحَمْلُ بِالْإِتِّفَاقِ وَفِيهِمَا سِوَاهُمَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِي التَّوَضُّعِ -

## ترجمہ

اور اس وقت ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے اخاف جب تم نے اس  
بات کا اقرار کر لیا کہ حادثہ واحد اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے  
تو مناسب ہے کہ دو حدیثوں میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرو۔ دونوں حدیثیں یہ ہیں۔ حضورؐ نے  
فرمایا رُوِيَ عَنْ كُلِّ عَبْدٍ وَحَرٍّ أَوْ دُورٍ عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ  
مِنْ (الْمُسْلِمِينَ) اَوَّلٌ فِي عَمَلٍ مَطْلُوقٌ هُوَ، اور ثانی میں المسلمین کے ساتھ مقید ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ  
مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیونکہ حادثہ واحد ہے اور وہ ہے صدقہ فطر کی ادائیگی اور حکم بھی  
ایک ہے اور وہ ہے ایک صارع یا نصف صارع۔ تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
چنانچہ فرمایا وَفِي صَدَقَةِ الْفَطْرِ نَصَّانِ الْخُزْمِ صَدَقَةُ فَطْرِ جُودٍ وَنَصِّ وَادٍ فِي هَذَا سَبَبٌ كَرِّهِ  
اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوا کرتا لہذا وہاں دونوں کا اجتماع واجب ہوا۔ مطلب یہ ہے  
کہ ہم نے مطلق کو مقید پر حادثہ واحد اور حکم واحد پر حمل نہیں کیا۔ حمل تو اس وقت لازم آتا جب  
دونوں حدیثیں متضاد حکم میں وارد ہوتیں مگر جب دونوں نفی اسباب اور شروط میں وارد ہوں  
تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی تضاد ہے۔ پس ممکن ہے کہ مطلق سبب اپنے اطلاق  
کیوجہ سے ہو اور مقید اپنی تقید کیوجہ سے ہو۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی  
صورت میں حمل بالاتفاق واجب ہے اور وہ دونوں کے متعدد ہونے کی صورت میں بالاتفاق واجب  
نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اختلاف ہے۔ اسکی مزید تحقیق توضیح میں موجود ہے۔

## تشریح

اخاف پر ایک اعتراض :- مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے  
ایک اعتراض نقل کیا ہے جو اخاف پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ  
اے اخاف تم نے ایک حادثہ میں اور ایک حکم میں مطلق اور مقید جب مذکور

ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ضروری اور واجب ہے۔

لہذا فرمان رسول (وور عن کل حر وعبد مؤمن میں بھی مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ اسلئے کہ دونوں روایتوں میں واقعہ ایک ہے۔ اور حکم بھی ایک ہے یعنی صدقہ فطر کا ادا کرنا۔ حدیث اول میں مطلق عبد کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں عبد کے ساتھ من المسلمین کی قید ہے۔ پہلی حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ غلام عام ہے مسلم ہو یا غیر مسلم کی جانب سے صدقہ فطر کا ادا کرنا واجب ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر صرف عبد مسلم کی جانب سے ادا کرنے کا حکم ہے۔

اخاف کے نزدیک کا فر غلام کی جانب سے بھی مولیٰ پر صدقہ فطر واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اخاف نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے جبکہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہیں اسلئے محمول کرنا چاہئے تھا۔

**جواب :-** اخاف کی جانب سے اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں جو دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے سلسلے میں ہیں اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی اور نہ ہی تضاد۔ اسلئے کہ شئی واحد کے متعدد اور مختلف اسباب کا ہونا ممکن ہے اسلئے دونوں روایتوں پر عمل کرنا ضروری ہے۔

معلوم ہوا اگر اطلاق و تقييد اسباب اور شرائط میں واقع ہوں تو چونکہ شئی واحد کے اسباب متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں اور شرطیں بھی۔ اسلئے وہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہے جب مطلق نص اور مقید نص دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں۔ اور اگر اسباب و شرائط میں مطلق و مقید پائے جائیں تو اس میں کوئی تضاد نہیں ہے نہ کوئی حرج ہے۔ دونوں پر الگ الگ عمل کر لیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مذکورہ بالا مسئلہ صدقہ فطر میں وجوب کا سبب افراد ہیں۔ اور افراد پہلی حدیث میں مطلق ہیں۔ اور دوسری حدیث میں مؤمن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اسلئے مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہو گا، اسی طرح مقید اپنی قید کے ساتھ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہو گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اس کی مزید تحقیق توضیح میں ملاحظہ فرمائیں۔ صاحب حاشیہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔ نص مطلق اور نص مقید کے ورود کی متعدد صورتیں ہیں۔

۱، دونوں حکم کے بجائے اسباب میں وارد ہوں۔ ۲، مطلق اور مقید ایک حادثہ اور ایک حکم میں پائے جائیں۔ ۳، حکم تو ایک ہو مگر حوادث دو ہوں۔ ۴، حادثہ ایک ہو مگر دو احکام مختلف



میں مطلق و مقید وارد ہوں۔ (۵) ذو حادثے ہوں اور دو مختلف حکم ہوں جن میں یہ دونوں وارد ہوں۔ صورت اولیٰ میں اخاف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک محمول کیا جائیگا۔ صدقہ فطر والی صورت میں اس تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ بیان کردہ صورتوں میں سے ثانی صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال الا ان یكونا فی حکم واحد میں گزر چکی ہے اور تیسری صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہے مگر اخاف کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ ان کا ثانی حادثین الہ سے مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ اور چوتھی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہو گا نہ کہ اخاف کے نزدیک۔ اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اس کی مثال صیام کو تنایح کی قید کے ساتھ مقید کرنا قتل کے کفارہ میں۔ اور کفارہ ظہار میں اطعام کو مطلق ذکر کیا ہے۔

ثم شرع في جواب الشافعي فقال ولا نسكهم ان التقيّد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفائياً وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسكهم انما يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط الغوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تأثير لنفسه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصيل لا شرعي على ما قد منا ولئن كان فاستما يصح الاستدلال به على غيره ان صحّت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسكهم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمّنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان يكون كافراً او مؤمّناً وايضا تزويج كحل منهنما مختلف فان في القتل حكم او لا بالتعزير ثم بالصيام في شهرين في الظهار حكم او لا بالتعزير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكيناً وفي اليمين خيراً او لا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هؤلاء فصيام ثلثة اشهر فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناسية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعزّض شي منهن او نحمل نص احدها على الاخر بالاطلاق والتقيّد فان فيه تضريع الاسرار التي اودعها فيه۔

## ترجمہ

پھر مصنفؒ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب شروع فرمایا چنانچہ کہا کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنے میں ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی علت کے معنے میں ہوتی ہے اور کبھی کشف کے لئے یا مدح و ذم کیلئے ہوتی ہے۔ مثال وصف اتفاقی و سبائبکم الا فی وجوہکم۔ وصف بمعنى علت جیسے السارق، الزانی۔ کشف جیسے الجسم الطویل العریض العمیق۔ مدح کی مثال جیسے اللہ الرحمن الرحیم۔ یا ذم جیسے الشیطان الرجیم۔ اور اگر قید شرط کے معنے میں ہو جب بھی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس وجہ سے کہ متنازع فیہ شرط بخوی ہے جس میں ادوات (حروف) شرط داخل ہوتے ہیں اور ان کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی منفی اصلی ہے شرعی نہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ بھی ہو تو پھر اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہو گا۔ اگر ثالث صحیح ہو حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے معنی اصل منصوص میں اگر ہم حکم کی نفی بھی تسلیم کر لیں لیکن یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ منصوص اور سکوت عنہ کے درمیان مساوات پائی جاتی ہے تاکہ سکوت عنہ کو منصوص پر حمل کیا جاسکے۔ اور قتل تو اعظم کبائر میں سے ہے لہذا یہ ممکن ہے کہ کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید لگا دی جائے۔ بخلاف کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے کیونکہ یہ صغیرہ ہیں ان میں تلا فی مطلق رقبہ سے کی جاسکتی ہے عام اس سے کہ رقبہ مومنہ ہو یا کافرہ اور نیز تقسیم بھی دونوں کی مختلف ہے کیونکہ قتل میں اولاً تحریر رقبہ کا حکم لگایا پھر اس کے بعد دو مہینوں کے روزوں کا۔ اور ظہار میں اولاً تحریر کا حکم لگایا پھر دو مہینے کے روزے کا اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کے کھانا کھلانے کا۔ اور کفارہ یمین میں پہلے تو بتلاہ کو دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دیا گیا۔ پھر اگر ان تینوں میں سے کوئی نہ کر سکے تو تین دن کے روزے رکھے۔ پس اللہ تبارک و تعالیٰ بندوں کے مصالح اور حکم کو اچھی طرح جانتے ہیں، ہر جنایت کے بارے میں اس کے حسب حال جو چاہا حکم نازل فرمایا لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم ان میں سے کسی میں تعزیر من گریں، اور ایک نفس کو دوسری نفس پر اطلاق و تقیید کے لحاظ سے محمول کریں۔ کیونکہ اس صورت میں ان اسرار اور رموز کی تفسیر لازم آتی ہے جو حق تعالیٰ نے ان میں ودیعت فرمایا ہے۔

## تشریح

ایمان کی قید کو امام شافعیؒ شرط کے معنے میں لیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد شرط کا قانون اس پر جاری کرتے ہیں کہ اِذَا فَاَتَ الشَّرْطَاتِ الْمَشْرُوطَاتِ - یعنی جب شرط نہ پائی جائے گی تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے استدلال کی یہ تیسری وجہ ہے۔ جن کو فاضل مصنفؒ نے وجوہ فاسدہ میں شمار کیا ہے۔

ماتن نے اس استدلال کے جواب میں فرمایا لا نسلم ان القید بمعنی الشرط کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ایمان کی قید فقر پر رقیۃ مومنہ میں شرط کے معنی میں ہے اس لئے آپ نے وصف کو شرط کے معنی میں لینے کی کوشش کی ہے۔ وصف کلی طور پر شرط کے لئے آتا تو ایک وجہ جواز کی ہوتی مگر وصف کبھی اتفاقی بھی ہوتا ہے جیسے ذر بانبکم اللاتی فی جورکم میں جور زوج کی قید اتفاقی ہے۔ اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے۔ جیسے السارق والسارقة میں سرقة کی قید اور الزانیۃ والزانۃ میں زنا کی قید برائے علت ہے۔ اور کبھی انکشاف حقیقت کیلئے معنی صفت کا شفع ہوتا ہے۔ جیسے الجسم الطویل العریض۔ کبھی وصف کو لاکر مدح بیان کی جاتی ہے۔ جیسے لسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اور کبھی مذمت بیان کی جاتی ہے۔ جیسے الشیطان الرجیم۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے علی الاطلاق وصف کو شرط کے معنی میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔

قولہ ولئن کان فلا نسلم انہ یوجب النفی الی۔ اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وصف کی قید شرط کیلئے آتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ اس وجہ سے جس وصف کو یہاں شرط کے لئے لیا جا رہا ہے وہ شرط نحو ہی ہے جس میں اول تو حرف شرط داخل ہوتے ہیں۔ اور نحوی شرط کی نفی سے حکم کے منتفی ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی اصلی ہے نفی شرعی نہیں ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا اگر ہم یہ بات مان لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مفید سے مطلق پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ جنایات میں مساوات اور یکسانیت ہے حالانکہ جرائم میں یکسانیت نہیں ہوتی۔ اس لئے مثال کے طور پر قتل سب سے بڑا گناہ ہے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید ہے۔ اس کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی۔ یعنی غیر مومن غلام کا آزاد کرنا کفارہ کی ادائیگی میں شمار نہیں کیا جائے گا تو اس کے باوجود اس قاعدے سے کفارۃ ظہار اور کفارۃ قسم کی جانب متغدی نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کفارۃ قتل اور کفارۃ ظہار و کفارۃ قسم کے درمیان مساوات نہیں ہے اور نہ ہی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو جہاں ایمان کی قید موجود نہیں بلکہ مطلق غلام کے آزاد کرنا حکم دیا گیا ہے یعنی ظہار اور یمن کے کفارۃ کو کفارۃ قتل پر محمول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کو ایک دوسرے پر محمول کرنے کے لئے مماثلت اور مساوات ضروری ہے۔

لہذا قتل جو کہ بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے اس کے کفارہ میں مومن غلام کی قید لگانا ممکن ہے تاکہ

جرم پر کچھ تنگی اور پریشانی لاحق ہو اور زائد قیمت اس کو ادا کرنا پڑے۔ اس لئے کہ جرم کے غلیظ ہونے سے کفارہ میں بھی غلاطی آ سکتی ہے۔ اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین دونوں اس درجہ نہ غلیظ ہیں اور نہ اتنے عظیم ترین ہی کہے جاسکتے ہیں بلکہ مقابلہ یہ قتل سے بہت ہی چھوٹے گناہ ہیں اس لئے انکی تلافی کے لئے سزا بھی شریعت نے ہلکی ہی مقرر کی ہے معنی غلام کا آزاد کرنا جس میں کوئی قید ملحوظ نہیں بلکہ جو غلام بھی میسر آ جائے وہی اس کفارہ میں ادا کرنے کے لئے کافی ہوگا۔ **ایک اعتراض :-** کفارہ تو قتل ظہار میں واجب کیا گیا ہے، قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں کیا گیا ہے جب کہ قتل خطا گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس کو اعظم کبائر دہا گناہ کہیے کہا۔ **جواب :-** یہ اعتراض تو از قبیل جواب الزامی ہے۔ گویا شوافع کو یہ جواب دیا گیا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد بڑا گناہ ہے۔

ایک کفارہ کو دوسرے کفارہ پر حمل نہ کرنے کا دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفارہ قتل جس میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔ اور کفارہ ظہار و کفارہ یمین میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تقسیم الگ الگ ہے۔ کیونکہ قتل کے کفارہ میں پہلے غلام کے آزاد کرنا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا۔ اس کے برخلاف کفارہ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی طرح کفارہ یمین کو لیجئے۔ اول تو تین قسم کے کفارات کے درمیان بندے کو اختیار دیدیا گیا۔ اولاً قسم میں حانث ہونے پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ثانیاً دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا۔ تیسرے غلام آزاد کرنا۔ پھر اگر ان تین میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو صرف تین دن کے روزے کا حکم دیا گیا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ اپنے بندوں کے حالات و مصالح سے اچھی طرح واقف ہیں اس لئے ہر گناہ کا حکم اس کے مطابق ہی لگایا ہے۔ اس لئے باری تعالیٰ کے مقرر کردہ اور تجویز کردہ پر ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم اس میں کوئی کمی بیشی کر دیں۔ یا ایک کے اطلاق کو دوسرے حکم کی تفسیر پر محمول کریں، یا حکم باری تعالیٰ میں کوئی تضاد محسوس کریں۔ ایسا کرنے سے باری تعالیٰ کی حکمتیں اور رموز ضائع ہو جائیں گے۔ جن کے تحت حق تعالیٰ نے ہر ایک کی سزا الگ الگ مقرر فرمائی ہے حاصل یہ نکلا کہ ظہار اور یمین دونوں کے کفارہ میں مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کو مطلق رکھیں اور قتل کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید ہے اس کے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں کیونکہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

فَأَمَّا قَيْدُ الْأَسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النِّفْيَ جَوَابٌ عَمَّا يَرُدُّ عَلَيْنَا مِنَ النِّفْيِ  
وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا وُصِفَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يَجْعَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ  
وَهُنَا وُصِفَ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبْلِ شَأْنُهُ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبْلِ السَّامَةِ  
شَأْنُهُ فِي الْأَسْبَابِ لِأَنَّ الْأَبْلَ سَبَبُ الزَّكَاةِ وَالْأَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالسَّامَةِ  
وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ هُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتَّى قُلْتُمْ لَا يَجْعَلُ الزَّكَاةُ فِي غَيْرِ السَّامَةِ  
وَأَيْضًا قُلْتُمْ إِذَا كَانَتْ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يَجْعَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمُ  
قَوْلَهُ تَعَالَى وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجُلَيْكُمْ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْتَشْهِدُوا ذَوِي  
عَدْلٍ مِنْكُمْ حَتَّى شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِي الْأَشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ أَنَّ الْأَوَّلَ وَاصِدًا  
فِي حَادِثَةِ الدِّينِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَأَجَابَ أَنَّ قَيْدَ الْأَسَامَةِ  
فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْئَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوْجِبِ النِّفْيَ عَمَّا عَدَلَا  
كَمَا فَهِمْتُمْ لَكِنَّ السَّنَةَ الْمَعْرُوفَةَ فِي الْبَطَالِ الزَّكَاةِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ  
أَوْ جَبَتْ لِنَسْخِ الْإِطْلَاقِ يَعْنِي أَنَّ مَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى بِالسَّنَةِ الثَّالِثَةِ  
الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ عَنْ غَيْرِ السَّامَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زَكَاةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ  
وَالْعُلُوفَةِ لِأَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ كَمَلَهَا غَيْرُ السَّامَةِ وَمَا عَمَلْنَا بِجَعْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ  
وَالْأَمْرُ بِالتَّثْبِيتِ فِي نَبَأِ الْفَاسِقِ أَوْ جَبَّ فَسَخَ الْإِطْلَاقُ يَعْنِي هَكَذَا إِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْئَلَةِ  
الثَّانِيَةِ بِالنِّصِّ الثَّالِثِ الْوَاسِعِ فِي بَابِ التَّثْبِيتِ فِي نَبَأِ الْفَاسِقِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ  
آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فَلَمَّا كَانَ خَبَرُ الْفَاسِقِ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَلَا  
جَرَمَ لَشَرْطِ الْعَدَالَةِ فِي الْمَخْبَرِ وَمَا عَمَلْنَا بِجَعْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ -

## ترجمہ

اور بہر حال اسامہ اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے۔ یہ دوا اعتراضوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جب تم نے کہا ہے کہ طلاق اور تقید سبب میں وارد ہوں تو ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں اسباب میں ایسا پایا جا رہا ہے کیونکہ حدیث میں ہے خمس من الابل شاة (پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے) اور دوسری حدیث میں ہے خمس من الابل السائمة شاة (پانچ اونٹوں میں جو سائمتہ ہوں ایک بکری ہے) کیوں کہ ابل زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اول مطلق اور ثانی اسامہ (جنگل میں چر کر زندگی گزارنا) کے ساتھ مقید ہے۔ تم نے یہاں پر مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہاں تک کہ تم قائل ہو کہ غیر سائمتہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نیز تم نے کہا ہے کہ جب حادثہ مختلف اور

متعدد ہوں تو مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ تم نے حمل کیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول واستشهدوا شہیدین من رجالکم اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالو) اس قول کو تم نے اللہ تعالیٰ کے قول کو اشہدوا ذوہی عدل منکم (اور دو عادل آدمیوں کو اپنے میں سے گواہ بنالو) پر حمل کیا ہے یہاں تک کہ تم نے شہادت دینے میں مطلقاً عدالت کی شرط لگائی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اول آیت دین (قرض) کے حادثہ میں نازل ہوئی ہے اور ثانی مسئلہ طلاق میں رجعت کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ تو مصنف نے جواب میں فرمایا کہ مسئلہ اولیٰ میں اسباب کی قید اور مسئلہ ثانیہ میں عدالت کی قید ماعد کی نفی کو واجب نہیں کرتی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے۔ البتہ وہ سنت جو زکوٰۃ کو عوامل وحوامل سے باطل کر دینے میں مشہور ہے اس نے طلاق کے نسخ کو ثابت کر دیا ہے۔ معنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ پر زکوٰۃ کی نفی کرتی ہے۔ اور ان خصوصاً کا قول ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ (ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام آتے ہوں اور جو بوجھ لادنے کے کام آتے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں) کیونکہ یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ نہیں ہیں۔ ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔ اور فاسق کی خبر میں توقف و تحقیق کا حکم طلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے معنی اس طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں بھی ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر کے چارچ پڑتال تحقیق و تفتیش کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”یا ایہا الذین آمنوا ان جارکم فاسقٌ فنبأ وفتبینوا“ (اے ایمان والو اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم توقف و تحقیق سے کام لو) پس جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو لا محالہ مجرمین عدالت کی شرط لگائی جائے اور ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔

## تشریح

قولہ فاما قید الاسماء الا ان۔ یہاں احناف پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں۔ ماتن نے ان دونوں کو ذکر کر کے احناف کا جواب بھی تحریر فرمایا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم اس کے خلاف پاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید دونوں اسباب میں داخل ہیں۔ اور احناف نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔ مثلاً حدیث میں ہے فی خمس من الابل شاة (نہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے) دوسری حدیث ہے فی خمس من الابل السائمة شاة (پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

دونوں روایات اسباب وجوب زکوٰۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے اول حدیث مطلق ہے

اس میں اہل کے ساتھ سائمہ کی قید بھی ہے۔ اس مقام پر احناف مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پانچ اونٹ جو سائمہ ہوں ان میں زکوٰۃ واجب ہے، غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حادثے دو الگ الگ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسے احناف تم اپنے اس اصول کے خلاف کرتے ہو۔ مثلاً دین کے مسئلہ میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "واشہدوا شہیدین من رجالکم" (تم مردوں میں سے دو گواہ بنالو) یہ آیت مطلق ہے۔ اس میں رجال کو عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام میں جہاں طلاق سے رجعت کا حکم بیان کیا گیا ہے ارشاد ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" (اور اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بنالو) یہاں شہدوں کو وصف عدالت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ واقعات دو ہیں۔ اول میں رجال مطلق ہے، اور دوسرا حادثہ رجعت سے متعلق ہے۔

جہاں گواہوں کو عدالت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ مگر اسے احناف ہم نے ہر گواہی کے لئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے معنی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جو تمہارے اصول کے خلاف ہے۔ پہلے سوال میں سائمہ کی قید اور دوسرے میں عادل ہونے کی قید کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ سوال کرنیوالے نے سمجھ لیا ہے۔ بعض جانوروں مثلاً حوامل (جو بچہ ڈھونڈنے والے جانور) عوامل (جو کھیتی وغیرہ کے کام آتے ہوں) اور علوفہ (جن جانوروں کو مالک سال بھر یا اکثر سال گھر میں باندھ کر چارہ کھلاتا ہو) وغیرہ جانوروں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا سائمہ کی قید کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے حق میں تیسری حدیث وارد ہوئی ہے اور وہ یہ ہے "لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ" اور یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ کے علاوہ ہیں۔ گواہوں نے ارشاد فرمایا جانور سائمہ نہ ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اس لئے ہم نے اونٹوں کی زکوٰۃ میں سائمہ ہونے کی قید لگائی ہے، مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے لہذا مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب ہم نے دوسرے مسئلہ میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ تیسری آیت سے استدلال کیا ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ فاسق کی لائی ہوئی خبر جاہل پڑتال کر لینا چاہئے مثلاً ارشاد باری عز اسمہ ہے "یا ایہا الذین امنوا ان جارکم فاسق بنیاء فبئینوا" معلوم ہوا فاسق کی خبر سوچ سمجھ کر اور جاہل پڑتال کے بعد قبول کی جائے۔ اس وجہ سے خبر دینے والے میں صرف عدالت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے اس لئے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَقِيلَ إِنَّ الْقُرْآنَ فِي النِّظْمِ هَذَا رَجْعًا رَابِعٌ مِنَ الوجوه الفاسدة ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالُكَ وَهُوَ أَنَّ  
الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ يُوجِبُ الْقُرْآنَ فِي الْحُكْمِ أَيْ الْإِشْتِرَاقِ فِيهِ لِأَنَّ رِعَايَةَ  
الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ شَرْطٌ فَلَا تُجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِأَقْرَانِهَا بِالصَّلَاةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى  
اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَهَذَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عَطَفْتُ أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ  
بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا تُجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ لَكِنَّ لَا لِأَجْلِ  
الْعَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهِ لَا زَكَاةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَاقِصَةِ أَيْ قَاسٍ هُوَ لَا يَرِ  
الْقَائِلُونَ بِالْجُمْلَةِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَالِقٌ وَهَذَا طَالِقٌ  
بِالْجُمْلَةِ النَاقِصَةِ الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَالِقٌ وَهَذَا فَانْهَمَا يَشْتَرِكَانِ  
فِي الْخَبَرِ لَا مَحَالَةَ فَكَذَا الْأَوَّلِيَانِ وَفَلَمَّا إِنِ عَطَفْتُ الْجُمْلَةَ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوَجِبُ الشَّرْكَ  
إِسْمًا وَرَجَبْتُ فِي الْجُمْلَةِ النَاقِصَةِ لِفَتْقَارِهَا إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ وَهُوَ الْخَبَرُ فَإِنْ هُنَّ  
كَانَ مَحْتَاجًا إِلَى طَالِقٍ فَلِهَذَا جَاءَتْ الشَّرْكَاءُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوفَةِ فَانْهَا  
تَامَةٌ فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا تُجِبُ الشَّرْكَاءُ إِلَّا فِي مَا تَقْتَضِيهِ كَمَا تَعْلِقُ فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتْ  
الدَّائِرَةُ فَانْتَ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الْآخِرَةَ وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً إِيْقَاعًا  
لَكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيقًا فَصَحَّ سَرَتْ مُشَارَكَةٌ مَعَهُ فِي التَّعْلِيقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتْ  
الدَّائِرَةُ فَانْتَ طَالِقٌ وَزَيْنِبُ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يُعْلَقُ طَالِقٌ بِزَيْنِبٍ إِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ  
التَّعْلِيقُ لَقَالَ وَزَيْنِبُ بَدْوْنِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِأَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدَةٌ فَإِذَا عَادَ  
عَلِمَ أَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيزُ۔

## ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ الفاظ میں قرآن یہ وجوہ فاسدہ کی جو تھی وجہ ہے اور یہ امام مالک سے  
کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ دو کلاموں کے درمیان حرف واؤ سے جمع کر دینا حکم  
میں اشتراک کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا ابالغ  
بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ زکوٰۃ صلوٰۃ سے مقرون ہے اللہ تعالیٰ کے قول اقيموا الصلوٰۃ  
واتوا الزکوٰۃ (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو) پس یہ دونوں کامل جمع ہیں۔ واؤ کے ذریعہ ایک کو دوسرے  
سے عطف کیا گیا ہے لہذا یہ عطف دونوں میں برابر رہتا ہے۔ اور زکوٰۃ بچے پر ہمارے نزدیک بھی  
واجب نہیں ہوتی ہے لیکن یہ عدم وجوب عطف کی وجہ سے نہیں بلکہ نبی کریم کے اس قول کی وجہ  
سے ہے کہ لازکوٰۃ فی مال الصبی دنا بالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے، اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ  
پر اعتبار کر لیا ہے معنی ان قائلین نے جملہ کاملہ پر جو کہ دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو۔ جیسے



زینب طالق و صند طالق کو قیاس کر لیا ہے جملہ ناقصہ پر جو جملہ کاملہ پر عطف ہو جیسے زینب طالق و ہنہ  
کیونکہ یہ دونوں لامحالہ خبر میں مشترک ہوتے ہیں لہذا پہلے دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے۔ اور ہم  
اس امر کے قائل ہیں کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ شرکت تو صرف جملہ  
ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام  
ہو جائے اور وہ خبر ہے کیونکہ مذکورہ مثال زینب طالق و ہنہ میں، ہنہ طالق کی محتاج ہے اسی وجہ  
سے شرکت آئی ہے بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کیوں کہ وہ تامہ ہوتا ہے۔ لہذا جب وہ خود ہی تام ہوگا  
تو شرکت ثابت نہ ہوگی لیکن اس چیز میں جس میں جملہ تامہ محتاج ہو جیسے قول ان دخلت الدار فانت  
طالق و عبدی حر میں تعلیق ہے۔ کیونکہ آخری جملہ (عبدی حر) اگر واقع کرنے کے اعتبار سے تام  
ہے مگر تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہے۔ لہذا تعلیق میں یہ جملہ پہلے جملہ کے ساتھ مشترک ہو گیا۔  
بخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق کے۔ کیونکہ زینب کی طلاق معلق  
نہیں ہے اس لئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو زینب صرف کہتا اور خبر (طالق) کو ذکر نہ  
کرتا۔ کیونکہ دونوں جملوں میں خبر ایک ہے اور جب اس نے زینب میں خبر کا عادیہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس  
کی غرض تنجیز ہے۔

## تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ :- اگر دو جملوں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ  
جمع کر دیا جائے تو وہ حکم میں اشتراک کو شامل کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
جب متعدد جملے ایک جگہ جمع ہوں تو ان میں مناسبت کی رعایت کرنا ضروری  
ہے اور مناسبت کی رعایت اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ جملے حکم میں شریک ہوں کیوں کہ نظم اور  
الفاظ میں جو مقترن ہو اس کو حکم میں اشتراک سبب بتایا گیا ہے اور جب نظم میں قرآن حکم کے اندر  
اشتراک کو ثابت کرتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس وجہ  
سے زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد فرمایا گیا اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ یہ دونوں  
کامل جملے ہیں۔ اس لئے واؤ عاطفہ کے ذریعہ ان کو ایک دوسرے کے قریب کیا گیا ہے۔ اور  
عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں جملے حکم میں برابر ہوں۔ لہذا جس طرح نابالغ بچے  
پر نماز فرض ہے، زکوٰۃ بھی فرض نہیں ہوگی تاکہ نظم میں مقترن ہونے کی وجہ سے دونوں  
حکم میں بھی مساوی ہو جائیں۔ نابالغ بچے پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہے مگر واجب  
نہ ہونیکا سبب واؤ عاطفہ کے ذریعہ دو جملوں کا اقتران نہیں ہے بلکہ آنحضور کا فرمان لازکوٰۃ  
فی مال الصبی ہے۔ یعنی بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔  
دلیل :- اصحاب مالک نے دو کامل جملوں کو جن کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ ایک جگہ مقترن

کیا گیا ہو حکم میں مشترک کہا ہے جیسے زینب طالق و ہند طالق۔ ان دونوں کو اس جملے پر قیاس کیا ہے جو ناقص ہو اور کامل جملے پر اس کا عطف کیا گیا ہو۔ جیسے زینب طالق و ہند۔ قیاس اس طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اگر ایک کامل جملہ دوسرے کامل جملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق و ہند طالق تو یہ دونوں جملے خبر دینے میں شریک ہوں گے۔ اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائیگی۔

**جواب :-** اخاف نے اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایک جملے کا عطف اگر دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو عطف حکم میں شرکت کو ثابت نہیں کرتا، شرکت فی الحكم جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے جملہ تامہ میں نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ اسی کا محتاج ہوتا ہے جیسے زینب طالق و ہند میں کہ اس جملہ میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے۔ چنانچہ ضرورت اور حاجت کی بناء پر معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان شرکت ثابت ہوئی ہے۔ اور جملہ تامہ میں چونکہ دونوں جملے تام ہوتے ہیں ان میں خبر کی ضرورت نہیں ہوتی اسلئے ان میں شرکت فی الحكم ثابت نہ ہوگی۔ اور حضرات مالکیہ کا قیاس جملہ ناقصہ پر جملہ تامہ کا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نظم میں اقتران حکم میں اشتراک کو ثابت نہیں کرتا۔

البتہ جملہ تامہ اگر کسی چیز کی جانب محتاج ہو تو اس میں جملہ تامہ بھی شریک ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی جملے کو شرط پر معلق کیا گیا ہو اور اس پر دوسرے جملہ تامہ کو معطوف کیا گیا ہو تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں شرط پر معلق ہونے میں شریک ہوں گے جیسے ان دخلت الدار فان طالق و عیدی حر، تو شرط کے پائے جانے پر عورت پر طلاق ہو جائیگی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور شرط جب تک نہ پائی جائے گی عورت کی طلاق معلق رہے گی، اسی طرح غلام کا آزاد ہونا بھی معلق رہے گا۔ کیونکہ کلام کی ترتیب اس پر دل ہے کہ کہنے والا فوری طور پر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا نہ ہی طلاق دینا چاہتا ہے۔ اس لئے دونوں جملے گھر میں داخل ہونے پر معلق رہیں گے اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دخلت الدار فان طالق و زینب طالق۔ تو جملہ ثانیہ کی طلاق دخول دار پر معلق نہ رہے گی۔ کیونکہ اگر کہنے والا زینب کی طلاق کو معلق کرنا چاہتا تو دوسرے جملے کو ناقص استعمال کرتا اور صرف زینب کہتا۔ زینب طالق نہ کہتا۔ اور جب جملہ کو کامل ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ وہ دوسرے جملے کو اول پر شریک کر کے معلق کرنا نہیں چاہتا اس لئے زینب پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَالْعَامُّ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هَذَا وَجُمْلَةُ خَامِسَةٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَوْ سَدِّ عَلَى  
خِلَافِ طَرِيقِ السَّابِقِ حَيْثُ أَكْرَهَ مَذْهَبُ أَصْحَاءِ الْمَذْهَبِ الْفَاسِدَةِ تَبَعًا وَ

تفصیل کہ اُن صیغۃ العام اذا اورادت في حق شخص خاص في نص أو قول الصلّا  
فان كانت علاماً مبتدأ فلا خلاف في أنها عامّة لجميع افرادها ولا تختص بسبب  
خاص ودوت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي  
ان ما عذازني فرجهم أو سهي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رَجِمَ  
وسجد عام صالح في نفسه لكل رَجِمَ وكل سجود وقع موقع الجزاء أو مخرج الجواب  
ولم يزد عليك بان يقول من دعي إلى العداة ان تغد بيت فعبدي حُرّ فانما  
وقع في موضع الجواب ولم يزد على قد ساء اذ لم يستقل بنفسه عطفت على قوله  
ولم يزد فهو قيد للجواب أي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلاً بنفسه بان  
قال شخص لاخر اليس لي عليك ألف درهم فقال بلى أو قال أكان لي عليك ألف درهم  
فقال نعم لا شك ان كان مستقلاً بنفسه بان يقول لك على ألف درهم فهو اقراء  
مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسبب أي يختص العام في هذه الصور الثلاث  
بسبب الوهم والتافاك ولا يحتمل ابتداء الكلام قط۔

## ترجمہ

اور صیغۃ عام جو جزاء کے موقع پر ظاہر ہو۔ وجود فاسدہ کی یہ پانچویں وجہ ہے۔ مضاف  
اس کو سابق طرز کے خلاف لائے ہیں۔ کیونکہ اپنے مذہب کو بحیثیت اصل کے اور  
دیگر مذاہب کو تابع بنا کر لائے ہیں۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۃ عام جب کسی صحابی کے قول  
میں یا نص میں یا عام شخص کے قول میں آئے۔ تو اگر یہ کلام ابتدائی کلام ہے تو اس میں کوئی اختلاف  
نہیں ہے۔ کہ یہ صیغہ اپنے تمام افراد کو عام ہوگا۔ اور وہ اس سبب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔  
جہیں وہ وارد ہے۔ اور جب کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقع پر ظاہر ہو جیسے مردی ہے کہ  
حضرت ماعزؓ سے زنا کا صدور ہوا اور ان کو رجم کیا گیا یا حضورؐ سے نماز میں سہو ہوا تو آپؐ نے  
سجدہ سہو فرمایا۔ تو اس مثال میں صیغہ رَجِمَ اور سَجَدَ عام ہیں۔ فی نفسہ ہر رجم اور ہر سجدہ کو شامل  
ہے اور ہر ایک جزاء کے موقع پر وارد ہوا ہے۔ یا جواب کے موقع پر وارد ہو مگر اس سے زائد نہ ہو  
مثلاً ایک شخص صبح کے کھانے کی طرف بلا یا گیا تو وہ کہتا ہے اِنْ تَغْدِيْتُ فَعْبْدِي حُرٌّ۔ تو یہ  
کلام جواب کے موقع پر وارد ہے لیکن قدر جواب سے زیادہ نہیں ہوا۔ یا بنفسہ مستقل نہ ہو۔  
اس جملے کا عطفت اس کے قول ولم يزد پر ہے۔ لہذا یہ جواب کی قید ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جواب  
کے موقع پر ظاہر ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا اليس لي عليك  
الف درهم۔ تو اس نے جواب میں بلی کہا۔ یا کہنے والے نے اكان لي عليك الف درهم کہا تو

دوسرے نے جواب میں منعم کہا۔ کیونکہ اگر یہ کلام مستقل ہوتا بایں صورت کہ جواب دینے والا کہتا لکھ علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوتا اور ہماری بحث سے خارج ہوتا۔ تو ان تمام صورتوں میں اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا معنی مذکورہ تینوں صورتوں میں صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہوگا بالاتفاق اور قطب الابداء کلام کا احتمال نہ رکھے گا۔

## تشریح

وجوہ فاسدہ میں پانچوں وجوہ۔ اس وجہ کو مصنف نے نئے انداز سے ذکر کیا ہے۔ شروع میں اپنا مسلک بیان کیا ہے اور اس کے تابع بنا کر وجہ فاسدہ کو ذکر فرمایا ہے۔

فرمایا: صیغہ عام کسی خاص شخص کے بارے میں وارد ہو تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔ اگر کلام ابتداء از سر نو شروع کیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ صیغہ عام جمیع افراد کو شامل ہوگا اور صرف اسی سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا جس کے متعلق وہ وارد ہوا ہو۔ اور اگر کلام بطور جزا کے لایا گیا ہو تو یہ صیغہ وہ ایسا کلام ہو جو اپنے پہلے جملے پر مرتب ہوتا ہو۔ بطور جزا کلام کے استعمال ہونی کی ایک مثال (وفا ماعز) رضی اللہ عنہ، یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد۔ پہلا واقعہ ماعز اسلمی سے متعلق ہے اور بہت مشہور واقعہ ہے۔

اور دوسرے واقعہ کی تفصیل یہ ہے: آپ نے ایک دفعہ چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا۔ ایک صحابی نے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ! نماز میں قصر فرمایا یا آپ کو سہو ہوا ہے۔ آپ نے جواب نفی میں دیا اور فرمایا قل ذلک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ تو صحابی نے عرض کیا قد کان بعض ذلک اس میں سے بعض تو ہوا ہے۔ پھر صحابہ نے ان صحابی کی تصدیق فرمائی۔ تو آپ نے باقی ماندہ دونوں رکعتوں کو پورا فرمایا اور آخر میں سجدہ سہو فرمایا۔ یہ ابتدائی زمانہ کی بات ہے جب نماز کے اندراجات کرنے کی ممانعت نہیں وارد ہوئی تھی۔

حاصل یہ ہوگا کہ مذکورہ مثال میں اول جملہ رجم کا لفظ ہے۔ اور دوسرے میں فسجد کا لفظ ہے، فی نفسہ عام ہے ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے مگر فاء کا قرینہ اس پر دال ہے کہ یہاں بطور جزا کے استعمال کیا گیا ہے۔ یا وہ صیغہ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلا یا گیا تو اس نے بلائے کے جواب میں کہا ان تغذیت فعبدی حر۔ اس جگہ ان تغذیت فعبدی حر جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا وہ صیغہ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی شتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلائے والے کے جواب میں کہا ان تغذیہ فیعدی خیراً۔ اس جگہ ان تغذیہ فیعدی خیراً جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا صیغہ عام بطور جواب لایا گیا ہو مگر وہ بنفسہ مستقل کلام نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم، تو اس نے جواب میں کہا ہائی۔ یا اس نے کہا آگاہ لی علیک الف درہم، تو اس نے جو میں کہا نعم۔ جواب کو غیر مستقل کہا گیا ہے۔ یعنی وہ فی نفسہ مستقل کلام نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ فی نفسہ مستقل کلام ہو جیسے لکٹ علی الف درہم۔ تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم واجب ہیں۔ اس جواب کو از سر نو اقرار کہا جائیگا اور یہ ہماری اس جگہ کی بحث سے باہر ہے۔

مصنف نے کہا آخر کی تین صورتیں معنی عام جب جزاء کے بطور استعمال کیا جائے یا بطور جواب بولا جائے۔ مگر اس میں جواب سے زائد کچھ نہ ہو اور وہ بنفسہ مستقل نہ ہو تو ان صورتوں میں وہ صیغہ عام اسی سبب کے ساتھ خاص ہوگا جس موقع پر اس کو استعمال کیا گیا ہے یعنی سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ نہ سمجھا جائے کہ گاہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے، دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائے گا۔ کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے۔ دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائیگا۔ اور دوسرے کی جانب اگر حکم کو متعدی کرنا ہوگا تو اسی پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یا دلالت النص سے ہوگا یا پھر کسی دوسرے نص سے۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں کو صیغہ عام کے سبب ورود کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء برائے جزاء ہے جو اپنی شرط کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اس لئے جو صیغہ عام کا جزاء کے بطور استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اور صورت ثانی میں جواب چونکہ سوال پر مبنی اور اسی کے مطابق ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور خاص ہوگا جس کے جواب میں صیغہ عام کو بولا گیا ہے۔

اور بصورت ثالث جواب غیر مستقل ہے اس لئے تام ہونے کے لئے اس کو ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے کی ضرورت ہے۔ اس لئے صیغہ عام اپنے ماقبل کے ساتھ خاص ہوگا۔

وَإِنْ زَادَ عَلَاقِدُ الْجَوَابِ بِأَنْ يَقُولَ الْمَدْعُوُّ إِلَى الْغَدَاءِ إِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ  
فَعَبْدِي حُرٌّ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازِعُ فِيهِ فَعَبْدٌ كَمَا لَا يَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ  
وَلَيْصِيرُ مُبْتَدَأً حُرٌّ لَا تَقْلَعُوا الزِّيَادَةَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَا لَيْسَ وَالشَّافِعِيُّ مَرَّ وَشَرُّ فَسَدٍ  
فَعَبْدٌ هُمْ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ أَيْضًا فَإِنْ تَغَدَّيْتُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ  
لَا يَحْتَقِقُ عَبْدٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنْ فِيهِ الْغَاءُ الْقَبْدُ الزَّائِدُ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمَ فَيَنْبَغِي  
أَنْ لَا يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ بَلْ أَيْ كَمَا تَغَدَّيْتُ أَوْ حَيْثُمَا تَغَدَّيْتُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِي  
أَوْ وَحْدَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ يَحْتَقِقُ الْبَتَّةُ إِحْتِرَازًا عَنْ الْغَاءِ الْكَلَامِ وَلَكِنْ فِي الْأُطْلَاقِ  
الْعَامِ عَلَى هَذِهِ الصُّبُغِ نَوْحٌ مُسَامِحَةٌ فَقِيلَ إِنَّهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا وَرَاءَهُ فَتَحْتَ  
صَالِحٌ لِكُلِّ سَرَجِيمٍ سِوَاكَ كَانَ لِلزَّنَا أَوْ لَغَيْرِهِ وَكَذَلِكَ الْكُلِّ سَجُودٌ أَعْنَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ  
لِلشُّهُوِ أَوْ لَغَيْرِهِ وَكَذَلِكَ الْكُلِّ الْفِي مِنْ جِنْسِ هَذَا السَّمَاءِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَكَذَلِكَ الْكُلِّ  
عَنْدَاءٌ مَدْعُوٌّ أَوْ غَيْرُهُ وَقِيلَ إِنَّهُ أَسْرَائِدُ بِالْعَامِ هَهُنَا الْمُطْلَقُ كَمَا هُوَ أَيْ  
الشَّافِعِيُّ لَا الْمُصْطَلَحُ عَلَيْهِ فَتَأَمَّلْ.

## ترجمہ

اور اگر صیغہ عام جواب کے موقع پر ظاہر ہوا اور قدر جواب سے زائد ہو جائے مثلاً دوسرے  
کے کھانے کی طرف بلایا جانے والا شخص کہتا ہے اِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِي حُرٌّ۔  
اگر آج کے دن میں کھانا دوپہر کا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے، یہی جو قسمی قسم ہے جو متنازع  
فیہ ہے۔ تو ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو گا بلکہ نیا کلام ہو جائے گا۔ یہاں  
تک کہ زائد حصہ لغو نہ ہو گا۔ بخلاف بعض ائمہ کے اور وہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ  
ہیں۔ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ بھی مخصوص ہو گا۔ لہذا اگر اس نے دوپہر کا کھانا  
اس دن میں داعی کے غیر کے ساتھ یا تنہا کھالیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔ اور ہم یہ سمجھتے ہیں  
کہ اس میں معنی اختصاص بالسبب کی صورت میں زائد قید کا لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ ایوم  
ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ جہاں اور جس جگہ وہ دوپہر کا  
کھانا اس دن کھائے خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا کسی غیر کے ساتھ تو وہ البتہ حانت ہو جائے  
گا تاکہ الغاء کلام سے بچا جاسکے۔ لیکن عام کا اطلاق ان صیغوں میں ایک قسم کی غلطی ہے۔ پس  
بعض نے کہا کہ عام اپنے ماتحت کے قطع نظر تمام افراد کے رجم کی صلاحیت رکھتا ہے۔ برابر ہے  
کہ زنا کے لئے ہو یا غیر زنا کے لئے۔ اسی طرح وہ بھی ہر سجدہ کے لئے صلاحیت رکھتا ہے برابر ہے  
کہ وہ سہو کے لئے ہو یا غیر سہو کے لئے۔ اسی طرح تمام افراد الف کو شامل ہے خواہ اس مال

کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔ اسی طرح ہر تغذی کے لئے عام ہے خواہ وہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عام سے یہاں مطلق مراد ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ کی رائے ہے۔ عام اصطلاحی مراد نہیں ہے۔ پس تم غور کر لو۔

## تشریح

**وجوہ فاسدہ کی پانچویں وجہ :-** صیغہ عام جواب کے موقع پر مذکور

ہو اور جواب کی مقدار سے زائد ہو۔ جیسے ایک شخص نے ایک شخص کو صبح

کے کھانے پر بلایا تو اس نے جواب میں کہا "ان تغذیت الیوم فعبدی حشر"

یہ جملہ جواب کی جگہ بولا گیا ہے اور جواب میں لفظ الیوم مقدار جواب سے زائد ہے۔

احاث کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو گا بلکہ

کلام مبتدئ ہو گا جس کو از سر نو شروع کیا گیا ہے اور بطور عام وہ حکم کا فائدہ دے گا۔

مگر الیوم کا اضافہ لغو نہ ہو گا۔

مگر حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس صورت میں

عام کا صیغہ اپنے سبب و ورود کے ساتھ خاص ہو گا لہذا کہنے والے نے اگر اسی دن بلانے

والے کے ساتھ صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر اسی

دن بلانے والے کے علاوہ دوسرے کے ساتھ یا تنہا کھالیا تو حاث نہ ہو گا نہ اس کا غلام آزاد ہو گا۔

احاث کہتے ہیں صیغہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ اگر خاص کیا گیا ہو تو لفظ الیوم جس

کا ذکر موجود ہے، کلام سے لغو قرار دینا پڑے گا، اسی لئے اس کے لغو سے بچانے کے لئے

عام کو اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہونا چاہئے بلکہ اس دن جہاں بھی اس نے تغذی کی ہو

اپنی قسم میں حاث ہو جانا چاہئے۔

قولہ، ولكن اطلاق العام على هذا اصحح۔ مصنف نے اس جگہ باتن پر ایک اعتراض

کیا ہے۔ رجم، سجد، بلی، نعم اور ان تغذیت کو انھوں نے عام قرار دیا ہے مگر ان کو عام کہنا

صحیح نہیں ہے کیونکہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ واقعہ جس کے بارے میں یہ وارد ہوا ہے،

واقعہ ہے اگر قطع نظر کر لی جائے تو فی نفسہ ان میں عموم پایا جاتا ہے جیسے رجم، رجم کیا گیا،

سنگسار کیا گیا۔ کوئی بھی ہو۔ خواہ یہ رجم زنا کی سزا ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے ہو، فتنہ و فساد

کی وجہ سے عمل میں آیا ہو۔

اسی طرح سجد۔ ہر سجدہ پر دلالت کرتا ہے سجدہ تلاوت ہو یا سجدہ سہو ہو۔ اسی طرح الف

درہم کا الف ہر الف (ہزار) کو شامل ہے۔ مال ہو یا مال کے علاوہ کوئی اور چیز ہو۔

ایسے ہی لفظ ان تغذیٰ ہر قسم کی غذا کو شامل ہے۔ خواہ تغذی ہو جس کی جانب اس کو بلایا گیا ہو یا وہ تغذی ہو یا ۔۔۔۔۔ جو اس نے اپنی خواہش سے کی ہے۔ یا وہ تغذی ہو جو بغیر بلائے عمل میں آئی ہو۔

دوسرے حضرات نے ایک جواب اور دیا ہے کہ اس جگہ صیغہ عام سے اصطلاحی عموم مراد نہیں ہے البتہ مطلق ضرور ہیں۔ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔  
فتا مل کہہ کر شارح علیہ الرحمہ نے ایک اور جواب کی جانب اشارہ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ عین خاص نہ ہو، خواہ مطلق عام ہو یا پھر اصطلاحی عام ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَذْجِ أَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهُ وَإِنْ كَانَ اللفظ عاماً وَهَذَا  
هُوَ الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى إِنَّ الْأَبْرَارَ  
لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ مِمَّا يَسْتَدِلُّونَ بِهِ عَلَى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ بَلْ عَلَى  
مَنْ نَزَلَ فِي حَقِّهِمْ فَقَطَّ وَالْبَاقِي يُقَاسُ عَلَيْهِمْ أَوْ يَثْبُتُ بِنَصِّ آخَرٍ مِنْهُ نَاهِياً عَنْ فُسَادِ  
لَا أَنْ اللفظ أَلْ عَلَى الْعُمُومِ فَلَا يُنَافِيهِ دَلَالَةُ عَلَى الْمَذْجِ وَالذَّمِّ الَّتِي فِي يَجُوزُ أَنْ  
يَتَسَلَّكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ أَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَا يَتَذَكَّرُونَ  
الزُّكُوفَةُ فِي حَالِ النِّسَاءِ وَإِنْ كَانَ وَارِداً فِي قَوْمٍ مُخْصٍ كَنَزْدِ الذَّهَبِ  
وَالْفِضَّةِ وَكَانَ رَاطِلًا صِغَةً الْمَذْجِ عَمَّا عَنِ الَّذِينَ عَلَيْهِمْ تَغْلِيْبُ كَمَا  
حَرَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ

تَرْجُمَہ

**ترجمہ** اور بعض نے کہا ہے کہ وہ کلام جو مدح یا ذم کے لئے ذکر کیا گیا ہو اس میں عموم نہیں ہوتا اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ وجہ فاسدہ کی چھٹی وجہ ہے۔  
 لہذا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا قول "ان البرار لفي نعيم" اور "ان الفجار لفي جحيم" میں اول ہر (نیک صالح) کیلئے اور ثانی آیت میں ہر فاجر کیلئے استدلال نہ کیا جائیگا بلکہ فقط ان لوگوں پر استدلال ہوگا جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی اور باقی افراد کو ان پر یا تو قیاس کیا جائیگا یا پھر دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے کیوں کہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہے پس اس کی دلالت مدح و ذم پر اس کے منافی نہیں ہے۔ پس اس اصول کے تحت اللہ تعالیٰ کے قول "وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْآيَةِ" (اور وہ لوگ جو سونا اور چاندی کو بطور خزانہ جمع کرتے ہیں) کے عموم سے عورتوں کے زیورات پر وجوب زکوٰۃ کا استدلال



## تشریح

جانا جائز ہے۔ اگرچہ آیت مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے سونا چاندی کو بطور خزانہ جمع کیا تھا۔ اور لفظ الذین مذکر کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں تحریر کیا ہے۔

**وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ :-** اگر کوئی جملہ مدح کیلئے ذکر کیا جائے جیسے ان الابرار لغی نعیم (نیک کام کرنیوالے البتہ نعمتوں میں ہوں گے) یا کوئی جملہ ایسا ہو جس میں برائی بیان کی گئی ہے۔ جیسے ان الفجار لغی عجم (فاسق اور فاجر لوگ البتہ جہنم میں جائیں گے) تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام میں عموم نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور صرف انھیں لوگوں کے ساتھ خاص ہوگا جن کے متعلق وہ کلام استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا ان لوگوں میں سے بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لغی نعیم سے ہر نیکی کرنیوالے کیلئے اور ان الفجار لغی عجم سے ہر بدکار کے لئے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ان سے صرف وہی لوگ مراد ہوں گے جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اور اس کے دوسرے نیک اور بد لوگوں کو انھیں آیات پر قیاس کر کے حکم دیا جائیگا، یا ان کے لئے دوسری نص سے استدلال کیا جائیگا۔ اخاف اس کو فاسد مانتے ہیں کیونکہ الابرار اور الفجار الفاظ عام ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں اور عموم کے خلاف کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا جو ان میں تخصیص پر دلالت ہو اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہذا اس جگہ پر بھی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اچھائی اور برائی پر دلالت کرنا ان کے عام ہونے سے منافی نہیں ہے اس لئے بھی اس کلام کو اپنے عموم کے معنی ہی پر محمول کرنا ہوگا۔

اور جب مدح اور مذم پر مشتمل کلام میں مذکور ہے، وہ عام ہے تو دوسری آیت میں فرمان باری تعالیٰ ہے وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ اَوْ اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے اس لئے عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا استدلال کرنا درست ہوگا۔ اگرچہ یہ آیت خاص کر ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے سونا اور چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔ لہذا آیت وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَفْقَهُوْنَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ میں کنز کے اصلی معنی اس خزانے کے ہیں جس کو زمین کے اندر دفن کر دیا گیا ہو۔ اس جگہ صرف جمع کرنے کے معنی ہیں۔ اور یہ کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔ وعید کا تعلق مال مدفون سے نہیں ہے بلکہ وہ مال مراد ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

**ایک اعتراض :-** الذین کا صیغہ تو مذکر کے لئے ہے۔ لہذا اس آیت کے تحت عورتیں

کیونکر داخل ہوں گی؟  
جواب :- ولذین کا صیغہ مذکر کیلئے تو ہے مگر تغلیبا اس کا اطلاق عورتوں پر بھی کر دیا گیا ہے۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمَضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هَذَا وَجِبَتْ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ  
عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابِلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمٌ حَقِيقَةُ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ  
وَاحِدٍ أَيْ لَا يَبْدَأُ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي  
فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لِأَبْدَانِهِمْ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ التَّوَابِعِ  
النَّقْدِ وَالْعَرُوضِ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ يُحِبَّ الصَّدَقَةَ وَنَحْنُ نَقُولُ  
لَا يُحِبُّ الصَّدَقَةَ فِي كُلِّ دَرَاهِمٍ وَدِينَارٍ بِالْإِجْمَاعِ مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ  
فَلَا يُحِبُّ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الْعَصْدِيِّ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابِلَةُ  
الْأَحَادِ عَلَى الْأَحَادِ حَقٌّ إِذَا قَالَ لَا مَرَأَتِي إِذَا وَلَدَتْ ثَمًّا وَلَدَيْنِ فَإِنَّمَا طَالَقْتَ  
قَوْلَهُ كَلَّ وَاحِدَةً مِنْهُمَا وَلَدًا طَلَقْتَ وَلَا يَكُزُمُ أَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ  
كَمَا قَالَ سُرَّ فَرٌّ وَالشَّافِعِيُّ وَالْإِطْلَاقُ الْجَمْعُ عَلَيْهِمَا مُسَاهَمَةٌ بِأَعْتَابِهَا مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ  
وَنَحْوَهُ لِبَسْوِ اثْنَيْبِهِمْ وَسَرَّ عِبَادًا وَابْتِهِمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْلِبُوا وَجُوهَكُمْ الْآيَةُ  
عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفَقْهِ.

## ترجمہ

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ صیغہ جمع جو جماعت کی طرف منسوب ہو۔ وجہ فاسدہ  
کی یہ ساتویں وجہ ہے۔ ان کے نزدیک جمع، جمع کے مقابلے میں واقع ہو تو اس کا  
حکم وہی ہے جو حقیقت جماعت کا حکم ہر فرد کے حق میں ہوتا ہے۔ یعنی اول جمع کے افراد میں  
سے ہر فرد کے مقابل دوسری جمع کے افراد میں سے ایک فرد ضرور ہو گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے  
قول خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول فرمائیے) ہر مال سے خواہ  
وہ سوائے میں سے ہو یا سونا چاندی میں سے یا عروض میں سے ہر ایک مال پر اغنیاء میں سے ہر ایک  
پر ضروری ہے کہ صدقہ واجب ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہر درہم اور ہر دینار پر صدقہ بالاتفاق واجب  
نہیں باوجودیکہ وہ سبھی افراد اموال میں سے ہوں لہذا ان کے ہر نوع پر نیز صدقہ واجب نہ ہو گا۔  
جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد آحاد کے مقابل  
ہوں، چنانچہ جب کوئی شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے اِذَا وَلَدَتْ ثَمًّا وَلَدَيْنِ فَإِنَّمَا طَالَقْتَ (جب تم  
دو بیویوں کے جنو تو تم دونوں طلاق والی ہو) پس ہر ایک بیوی نے ایک ایک لڑکا جنا تو

دونوں مطلق ہو جائیں گی۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک دو بچے پیدا کرے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے۔ ان دونوں پر جمع کا اطلاق مسامحہ ہے مافوق الواحد کے اعتبار سے ہے۔ اسی نوع سے یہ مقولہ بھی ہے "لینسوا اثباہم و رکبوا دواہم" راکھوں نے اپنے بچے پہن لئے اور وہ اپنے اپنے گھوڑوں پر سوار ہو گئے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے فاغسلوا وجوہکم لآئۃ دہر ایک فرد اپنے اپنے چہرہ کو دھوئے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں ہے۔

## تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ :- امام شافعیؒ کے نزدیک اگر جمع کے ایک صیغہ کے مقابلہ میں دو ستر جمع کا صیغہ لایا گیا ہو تو ایک جمع کے افراد میں سے ہر فرد دو ستر جمع کے ہر فرد کیلئے ثابت ہو گا جیسے خد من اموالہم صدقہ۔ اس آیت میں یہ قاعدہ کے مطابق کہا گیا ہے کہ اموال جمع ہے اور مضاف ہے ہم ضمیر کی جانب۔ یعنی مالدار کے اموال میں سے ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ از قبیل عروض ہو یا نقد ہو یا جائز ہوں۔

امام شافعیؒ کے فاسد استدلال کا جواب ہماری جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ اس پر تو سبھی اتفاق ہے کہ ہر درہم اور دینار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جبکہ درہم اور دینار میں سے ہر ایک مال کے افراد میں سے ہیں۔ معلوم ہوا اموال کے تمام انواع و اقسام میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صورت محوٹ عنہا یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی جانب منسوب کیا گیا ہو تو ایک جمع کا فرد دوسری جمع کے فرد کے لئے ثابت ہو گا۔ جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں کو مخاطب کر کے کہا اذاولدتما ولدین فانتما طالقان۔ اس مثال میں دو بچوں کی پیدائش کو دو عورتوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اس احاد علی الاحاد کی تقسیم کے مطابق مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اس نے ایک عورت سے کہا کہ جب تو نے ایک بچہ پیدا کیا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ بنا تو تجھ کو طلاق۔ اور جب دونوں نے ایک ایک بچہ پیدا کر دیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے جہزہ واقع ہو جائے گی۔ اور طلاق واقع کرنے کیلئے دونوں کو دو دو بچے جہزنا ضروری نہ ہو گا۔ جیسا کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

قولہ اطلاق الجمع علیہا الخ۔ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا مثال میں ولدتما اور ولدین دو صیغے ہیں۔ اور دونوں تنہی کے صیغے ہیں اور مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے اضافت جمع الی الجمع کا تو ان پر جمع کا اطلاق کیونکر درست ہو گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تنہی بہر حال واحد سے زائد ہے تو مافوق الواحد پر مسامحہ جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ مقابلہ جمع کا جمع سے کرنے کی مثال نہیں ہے۔ جمع کا تقابل جمع سے کرنے

کی مثال "لَبَسُوا ثِيَابَهُمْ" (انہوں نے اپنے کپڑے پہنے) رکبوا دواہم (انہوں نے اپنی اپنی سواری پر سواری کی) "فَاغْلُوا دُجُوهَكُمْ" (تم سب اپنے اپنے چہروں کو دھوؤ) یہ سب انقسام احاد علی الاحاد کی مثالیں ہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے فَاغْلُوا دُجُوهَكُمْ وارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا نص سے ثابت ہے۔ اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پیر کا دھونا اجماع اور دلالت النص سے ثابت ہے۔

وَقِيلَ لَا مَرُءٌ بِالشَّيْءِ هَذَا وَجَبَتْ ثَابِتٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيهِ إِخْتِلَافٌ كَثِيرٌ فَقِيلَ لَا حُكْمٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا أَصْلًا وَقِيلَ لَهُ مُحْكَمٌ فِيهِ وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُونُ أَمْرًا بِضِدِّهِ فَيَدُلُّ الْأَمْرُ عَلَى تَحْرِيمِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَلَى وَجوبِ ضِدِّهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيهَا وَإِنْ كَانَتْ لَهُ أَضْدَادٌ كَثِيرَةٌ فَفِي الْأَمْرِ يَحْزُمُ جَمِيعُ أَضْدَادِهِ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْإِتْيَانُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْأَضْدَادِ غَيْرِ مَعِينٍ وَهَذَا هُوَ غَايَةُ الْجَوَابِ وَعِنْدَنَا الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ وَأَمَّا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُورَةً لِلَامْتِنَالِ فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْأَدْنَى فِي ذَلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْأَوَّلِ لِأَنَّهَا دُونَ التَّحْرِيمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِي لِأَنَّهَا دُونَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْإِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحِ السَّابِقِ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمُنْطَوِّقِ مَنْطُوقًا لِلتَّصْحِيحِ الْمُنْطَوِّقِ بَلْ أَشْبَاهُ أَمْرٍ لَا يَزِمُ فَقَطْ وَهَذَا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْإِسْتِغْثَالِ بِالضِّدِّ تَقْوِيَةُ الْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذَلِكَ يَكُونُ حَرَامًا بِالْإِتْفَاقِ وَهَذَا مَعْنَى مَا قَالُوا وَأَكْثَرُهُ هَذَا الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيمَ لِمَا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ إِلَّا مِنْ حَيْثُ يَفُوتُ الْأَمْرُ فَإِذَا لَمْ يَفُوتْ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِي إِلَى الرُّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فَرَغِ الْأَوَّلَى أَوِ الثَّلَاثَةِ بَعْدَ فَرَغِ الثَّانِيَةِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ قَصْدًا حَتَّى إِذَا قَعَدَ تَمَّ قَامٌ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهُ بِنَفْسِ الْقُعُودِ وَلَكِنَّهُ يَكْرَهُ لِأَنَّ نَفْسَ الْقُعُودِ وَهُوَ قُعُودٌ مَقْدَرُ تَسْبِيحَةٍ لَا يَفُوتُ الْقِيَامُ فَيَكْرَهُ وَإِنْ مَكَثَ كَثِيرًا بَحَيْثُ ذَهَبَ أَوْ أَنَّ الْقِيَامَ يَفْسُدُ الصَّلَاةُ وَمِنْ هُنَا ظَهَرَ أَنَّ الْإِسْتِغْثَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمَوْشَعِ لِلصَّلَاةِ لَا يَحْزُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُنْصَبِّ لَهَا يَحْزُمُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الضِّدُّ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةً مَقْصُودَةً أَوْ أَمْرًا مُبَاحًا۔

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ امر بالشئ یہ وجہ فاسدہ کی آٹھویں وجہ ہے اور اس میں

کثیر اختلاف ہے۔ پس بعض نے کہا ہے کہ امر اور نہی کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں حکم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیء نہی عن ضدہ کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور شیء سے نہی اس شے کی ضد کے لئے اپنی ضد کی واسطے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس امر بالشیء اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرتا ہے اور نہی عن الشیء اس کی ضد کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا اگر شیء کے لئے ایک ہی ضد ہے تو خیر، اور اگر اس کی اضداد کثیر ہیں تو امر کی صورت میں اس کے تمام ماسواہ اضداد حرام ہو جائیں گے، اور نہی کی صورت میں کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہوتا ہے۔ یہ حقا ص کا مختار قول ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر بالشیء اپنی ضد کی کراہیت کو چاہتا ہے، اور نہی عن الشیء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت واجبہ کے معنی میں ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شیء فی نفہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی البتہ امتثال امر کی ضرورت سے اس کی ضد پر حکم لازم آ جاتا ہے۔ پس اس کے لئے ادنیٰ درجہ کافی ہوتا ہے اور ادنیٰ درجہ اول میں یعنی امر میں یہ ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو کیونکہ یہ حرمت کا ادنیٰ درجہ ہے اور ثانی میں ادنیٰ درجہ سنت واجبہ (سنت مؤکدہ) کا ہے۔ کیونکہ یہ فرض سے کم درجہ ہے۔ اور اقتضاء سے یہاں اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی منطوق کو صریح قرار دینے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا جس کا ذکر سابق میں گذر چکا ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ معنی مامور بہ کے مخالف کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ مخالف میں مشغول ہونے میں مامور بہ کا ترک کر دینا لازم نہ آئے۔ اور اگر ترک لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہ کے خلاف کا ارتکاب حرام ہو جائیگا۔ مصنفؒ کے قول کا یہی مطلب ہے۔ اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے اس لئے اس تحریم کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ مامور بہ کو فوت کرنیوالی ہو۔ لہذا جب نفوت نہ ہو تو مخالف امر مکروہ ہوگا۔ جیسے قیام کا امر یعنی دوسری رکعت کی طرف قیام کا امر رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد یا تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر تشهد سے فراغت کے بعد۔ قصد انہی عن القعود نہیں ہے۔ چنانچہ جب کوئی مصلیٰ قعود کرے پھر کچھ تاخیر کرنے کے بعد قیام کرے تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود اور وہ ایک تسبیح کی مقدار ہے قیام کو نفوت نہیں کرتا لہذا مکروہ ہے۔ اور اگر زیادہ دیر مہر گیا اس طور پر کہ قیام کا وقت جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہاں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشتغال بالفرد جبکہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو یہ اشتغال حرام نہیں ہے اور نماز کے تنگ وقت میں یہ حرام ہے۔ اگرچہ اس اشتغال بالصد میں عبادت ہی کیوں نہ ہو، یا امر مباح ہو۔

## تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ :- اس وجہ میں بڑا اختلاف واقع ہوا ہے۔ مثلاً امام غزالیؒ اور امام محمد بن زین نے کہا امر اور نہی کا حکم ان کے اضداد میں نہیں پایا جاتا یعنی کسی چیز کا حکم کرنا اس شئی کی نہی کی ضد پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی چیز سے نہی کا حکم کرنا اس شئی کے حکم کا تقاضہ کرتا ہے۔ لہذا امر بالشیء اپنی ضد کے حرام ہونے پر دلالت کرے گا، اسی طرح نہی اپنی ضد کے واجب ہونے پر دلالت کرے گا لہذا اگر امر کی ضد صرف امر واحد ہو تو فیہا ورنہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ سب ممنوع اور حرام ہوں گے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کے کسی ایک فرد غیر معین پر عمل کرنا کافی ہوگا۔ جیسے اگر قیام کا امر کیا جائے تو جو قیام کے اضداد ہیں مثلاً قعود رکوع، سجود وغیرہ سب حرام ہیں۔

اور بصورت نہی اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین پر عمل کر لینا کافی ہوگا جیسے شراب کے پینے سے منع کیا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ شراب کی جتنی اضداد ہیں سب کا پینا ضروری ہے بلکہ ان اضداد میں سے کسی ایک کا پی لینا کافی ہوگا۔ امام جصاص کا مذہب یہی ہے۔ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، صرف تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے اور اس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے۔ اور امر کی صورت میں امر کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے کیونکہ کراہت تحریم سے کم ہوتی ہے۔ اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے۔ اس لئے سنت مؤکدہ کا درجہ فرض سے کم ہوتا ہے۔

قولہ واکسیر المراد بالافتضاء إلہ۔ متن میں جو افتضاء کا ذکر کیا گیا ہے اس سے اصطلاحی افتضاء مراد نہیں ہے یعنی کسی منطوق کلام کو درست کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا بلکہ صرف امر لازم ثابت کرنا مراد ہے۔ اور مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس وقت ہے۔ اگر اس کی ضد کے ساتھ شغل ہو جائے گا تو مامور بہ کا فوت کرنا لازم آئے گا لیکن اگر مامور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہونے میں مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کر دینا اور اس کی ضد پر عمل کرنا حرام ہے۔ اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس قاعدہ کا مفاد یہ ہے کہ امر سے تحریم مقصود نہیں ہوا کرتی۔ یعنی اگر کسی چیز کا امر کیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کی ضد کی تحریم کرنی مقصود ہے۔ تحریم اس وقت مقصود ہوگی

جب ضد میں مشغول ہونے سے امر کا حکم فوت ہوتا ہے۔ لہذا جس صورت میں مامور بہ پر عمل کرنا فوت نہ ہو تو اس کی ضد پر عمل کرنا صرف مکروہ ہوگا۔ جیسے پہلی رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم، یا تشہد سے فارغ ہونے کے بعد تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم کرنا بالقصد قعود کی نہیں شمار نہ ہوگا اس لئے نماز پڑھے والے نے اگر دو رکعت پڑھ کر قعدہ کیا پھر کھڑی سی تاخیر کے ساتھ بعد میں قیام کے لئے اٹھا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔ کیونکہ نفس قعود یعنی سبجان اللہ کہنے کی مقدار کا بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا اور جب نفس قعود قیام کو فوت کر دے تو نفس قعود مکروہ ہوگا، اور اگر قعود کا سلسلہ طویل ہو گیا کہ قعود کا وقت جاتا رہا تو اب نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْمُحْرَمَ لَمَّا نَهَى عَنْ لُبْسِ الْمُخِيطِ كَانَ مِنَ السَّنَةِ لُبْسُ الْأَسْبَاطِ  
وَالرَّدَاءِ تَفْرِيعٌ عَلَى أَصْلِ أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ حَيْثُ لَا فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ  
وَذَلِكَ لِأَنَّ لَمَّا نَهَى الْمُحْرَمَ عَنْ لُبْسِ الْمُخِيطِ لَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتَرْكِبُ  
الْعَوْرَةَ وَآدُنِي مَا تَكُونُ بِهِ الْكَفَّابَةُ هُوَ الْأَسْبَاطُ وَالرَّدَاءُ لَزِمَ أَنْ لَا يَتَوَكَّأَ  
كَمَا لَمْ تَأْتِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ إِلَّا فَالسُّنَّةُ الْأَصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَزُونًا  
عَنِ الرَّسُولِ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ قُلْنَا  
وَتَفْرِيعٌ عَلَى أَصْلِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي ذِكْرَ آهَةِ حَيْثُ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبٍ اللَّفْظُ يَعْنِي لِاحْتِمَالِ  
هَذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ أَبُو يُوسُفَ خَاصَّةً أَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ بَنَجَسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ  
لَا تَمًا غَيْرَ مَقْصُودٍ بِالنَّهْيِ وَاتَّمَا السَّامُورُ بِهِ فَعَلَ السَّجُودَ عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَإِذَا أَعَادَهَا  
عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهُ فَالِاسْتِغْنَاءُ بِالسَّجُودِ عَلَى مَكَانٍ بَنَجَسٍ يَكُونُ مَكْرُوهًا عِنْدَهُ  
لَا مَفْسِدًا لِلصَّلَاةِ لِأَنَّ لَمْ يَفُوتِ السَّامُورُ بِهِ حِينَ أَعَادَهَا وَقَالَ السَّاحِبُ  
عَلَى النِّجَسِ مَنَزَلَةُ الْحَامِلِ لَمْ يَأْتِ لِلنِّجَسِ لِأَنَّ إِذَا سَجَدَ عَلَى النِّجَسِ أَخَذَ وَجْهَهُ  
صِفَةُ النِّجَسِ لِاحْتِمَالِ الْمَجَازَةِ فَلَمْ تَوْجِدِ الطَّهَارَةَ فِي أَحْزَاءِ الصَّلَاةِ وَالنَّظِيرُ  
عَنْ حَمَلِ النِّجَاسَةِ فَرَضَ دَائِمًا فَيَجِيزُ حَيْثُ لَا مُقَوِّيًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصُّومِ  
فَلَمَّا أَنَّ الْكُفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّوَةِ فَرَضَ فِي الصُّومِ وَالصُّومُ يَفُوتُ بِالْأَكْلِ  
فِي جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهِ فَكَذَلِكَ الْكُفَّ عَنْ حَمَلِ النِّجَاسَةِ فَرَضَ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ  
يَفُوتُ بِالسَّجُودِ عَلَى مَكَانٍ بَنَجَسٍ فَتَفْسُدُ۔

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے تصریح کر دی ہے کہ محرم سے پہلے ہوئے کپڑے سے روکدیا گیا ہے۔ اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہے۔ یہ اس اصل کی تفریق ہی مثال ہے۔ یہی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کے درجہ میں ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جب احرام باندھنے والا پہلے ہوئے کپڑوں سے روکدیا گیا ہے اور ستر کو چھپانیکے لئے کچھ پہننا ضروری ہے اور ادنیٰ درجہ جس سے ستر پوشی کی کفایت ہو جائے وہ تہبند اور چادر ہے تو لازم ہے کہ ان کا پہننا نہ چھوڑے جس طرح سنت مؤکدہ کو نہیں چھوڑتا۔ ورنہ سنت مؤکدہ اصطلاحی وہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً ثابت ہو نہ کہ وہ عقلاً ثابت ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے، یہ قلنا پر عطف ہے اور اس قاعدہ کی تفریع ہے کہ اگر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے بغیر لفت کی ترتیب کے یعنی اس قاعدہ کی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خاص کر فرمایا کہ جو شخص کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کرے گا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا ہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ مامور بہ صرف ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ ناپاک جگہ پر عادیہ کرے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی لہذا ناپاک جگہ میں سجدہ کیلئے مشغول ہونا ان کے نزدیک مکروہ ہے، نماز کیلئے مفسد نہیں ہے کیونکہ مصلیٰ نے جب اس سجدہ کا عادیہ کیا تو وہ مامور بہ کا فوت کرنیوالا نہیں ہے۔ اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجس کے درجہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی قربت و ہمسائیگی کی وجہ سے صفت نجس کو قبول کرے گا پس نماز کے بعض اجزاء میں طہارت نہ پائی جائیگی۔ اور حل نجاست سے پاکی ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کا مخالف (ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا) فرض کا فوت کرنیوالا ہوگا، جیسا کہ صوم میں جس طرح قضاء شہوت سے رکنا صوم میں فرض ہے اور صوم اوقات صیام کے کسی جز میں کھانے سے فوت ہوتا ہے اسی طرح حل نجاست سے رکنا بھی نماز میں فرض ہے۔ اور یہ فرضیت نجس جگہ سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتی ہے لہذا نماز فاسد ہو جائے گی

**تشریح** احناف کے دو اصول۔ اول امر بالشیء اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہے۔ دوم: ہنی عن الشیء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ ہے۔

اول اصول کی تفریع کے پیش نظر فرمایا کہ محرم کو پہلے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ محرم کون سے کپڑے پہن سکتا ہے۔ فرمایا، کرتا نہ پہنو، پگڑی نہ باندھو، پاجامہ نہ پہنو، ٹوٹی اور موزے نہ پہنو۔ البتہ کسی کے پاس جو تہ نہ ہوں تو وہ موزے پہن سکتا ہے مگر ٹخنوں کے نیچے ہونا چاہئے



لہذا بغیر سلعے ہوئے کپڑے جیسے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔ کیونکہ محرم کو جب سلعے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو ستر کو چھپانیکہ ضرورت سے وہ کوئی نہ کوئی کپڑا ضرور پہنے گا، اور ستر پوشی کے لئے تہبند اور چادر رکائی ہو جاتے ہیں۔ لہذا احرام کی حالت میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہ کریں گے جیسے سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ شئی کی ہنی اس کی ضد کے سنت مؤکدہ ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بعینہ سنت مؤکدہ بن جائے، ورنہ تو یہ واقع کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ اصطلاح میں تو سنت وہی ہے جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو یا ارشاد فرمایا ہو یا کسی کو وہ کام کرتے دیکھ کر سکوت فرمایا ہو۔ وہ سنت مؤکدہ مراد نہیں ہے جو صرف عقل کی مدد سے ثابت ہو۔

اس اصول کی تفریع میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ہنی سے مقصود ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہیں ہے، مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے۔ لہذا اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے دوسری پاک جگہ پر اعادہ کر لیا تو اب وہ مامور بہ کو فوت کر نوالا نہ ہوا۔ اور جب مامور بہ کو فوت نہیں کیا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی۔

حضرت امام صاحب اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کر نوالا ایسا ہے جیسے اس نے اپنے ہاتھ میں نجاست لے رکھی ہے۔ کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کر لیتا تو اس جگہ سجدہ کرنے کی وجہ سے اتنی دیر نجاست کے ساتھ رہے گا۔ اور صفت نجاست سے متصف ہوگا اور نماز کے بعض حصے میں طہارت نہ رہے گی جبکہ نجاست سے طہارت کا ہونا ضروری اور فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فرض فوت ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہے، اس بنا پر نماز فاسد ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے روزہ میں شہوت کو پورا کرنے سے بچنا فرض ہے۔ اور اگر روزہ کے اوقات میں سے کسی وقت بھی کھالیا جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نماز میں نجاست کے اٹھانے سے باز رہنا فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے یہ فرض ادا نہ ہو سکے گا، اس لئے اس فرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے نماز صحیح اور درست نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فُرِغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَسْأَامِ الْكِتَابِ بَلَّوْا حِفْظَهَا أَوْ سَرَدَ بَعْدَهَا بَعْضُ مَا ثَبَتَ  
مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَأَنَّ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا  
بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِي جُمْلَةٍ بِحَثِّ الْأَحْكَامِ الْآتِيَةِ كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ فَقَالَ  
فَصَلِّ الْمَشْرُوعَاتِ عَلَى نَوَعَيْنِ عَزِمْتُ يَعْنِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى

لِعِبَادِهِ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا الْعَزِيمَةُ وَالْثَانِي الرِّخَصَةُ فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ اسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا  
غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعًا بِإِعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ شَرْعُ الْإِفْطَارِ بِإِعْتِبَارِ  
الْمَرَضِ بَلْ يَكُونُ حُكْمًا أَصْلِيًّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَأْمُورَاتِ  
أَوْ مُتَعَلِّقًا بِالْأَرْكَانِ كَالْحَرَمَاتِ۔

## ترجمہ

اور مصنف جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو چکے تو بعد میں بعض  
احکام مشروعہ کا ذکر فرمایا جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں۔ اس میں بھی امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ  
کا اتباع کیا ہے۔ اور مناسب یہ تھا کہ ان کو باب القیاس کے بعد احکام کی بحث میں ذکر فرماتے، جیسا کہ  
صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا، احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ قسم اول عزیمت  
ہے یعنی وہ احکام مشروعہ جنکو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے بندوں پر مشروع فرمایا ہے وہ دو قسم پر  
ہیں۔ اول عزیمت، دوسرے رخصت۔ لہذا عزیمت اس چیز کا نام ہے جو تو ان میں مشروعہ میں اصل ہے۔  
اور عوارض سے متعلق نہیں ہے لیکن اس کی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جس طرح روزہ  
میں افطار مرض کے عارض کی وجہ سے مشروع ہو بلکہ عزیمت حکم اصلی ہے منزل من اللہ ابتداء ہی سے  
ہے خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامور بہ یا ترک سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

## تشریح

شارح نے کہا کہ مصنف جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان احکام کے لواحق سے فارغ  
ہو گئے تو اب بعض ان احکام کو ذکر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں۔  
مگر شارح کی اس بارے میں یہ رائے ہے کہ ان احکام کو مصنف باب القیاس کے  
بعد ذکر کرتے تو زیادہ بہتر تھا، چنانچہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔  
خلاصہ یہ کہ وہ احکام جو منجانب اللہ بندہ کو سپرد کئے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ اول عزیمت۔  
دوم رخصت۔ عزیمت اس کو کہتے ہیں جو حکم میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ یعنی  
اس کی مشروعیت کسی امر عارض کی وجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جیسے ماہ رمضان المبارک میں مریض کیلئے افطار  
کرنا مشروع ہوا ہے۔ افطار کی یہ مشروعیت عزیمت نہیں ہے بلکہ اس کو رخصت کہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ عزیمت  
وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے اصلی حکم ہو اگر اس کا تعلق فعل سے ہے تو وہ مامورات کہلاتے  
ہیں۔ عزیمت کی دوسری تعریف: وہ حکم ہے جو اس طرح ثابت ہو کہ جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ  
ہو۔ اور عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مولیٰ سے محفوظ ہو۔ عزیمت کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ  
وہ حکم جو بندوں پر حق نقالے کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں جیسے پناگانہ نمازیں۔

وہی اسر بعة انواع لانہا لا تخلو من أن یفتر جاحداً أو لا الأول هو الفرض والثانی لا یخلو  
 أمّا أن یعاقب بتركه أو لا الأول هو الواجب والثانی لا یخلو أمّا أن یستحقّ تاركه  
 الملازمة أو لا فالأول هو السنة والثانی هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار  
 الترك وكذلك المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذى قلنا  
 فالأول فرضية وهي مما لا یحتمل زیادة ولا نقصاً ثابت بالدلیل لا شبهة فیہ فاعدا  
 التركعات والصیامات وكیفیتها علمها متعین بتعین لا ازیداد فیہ ولا نقصان وثابت  
 بمقوّم لا یحتمل الشبهة ولا یقال إن یثنأول بعض المباحات والنوافل الثابتین  
 كذلك لان كلمة ما عباداً عن عزيمة معبودة لم یثنأولها قط كالايمان والاركان  
 الاسر بعة وهي الصلوة والزکوة والصوم والحج -

## ترجمہ

اور عزیمت کی چار قسم ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو صورت سے خالی نہیں۔ اول اس کے منکر کو  
 کافر کہا جائیگا یا نہیں۔ اول کو فرض کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی پھر دو صورتیں ہیں۔  
 اگر منکر کو کافر نہ کہا جائیگا تو آیا اس کے ترک پر عذاب دیا جائیگا یا نہیں۔ اگر عذاب دیا جائیگا تو وہ واجب ہے  
 اور اگر ترک پر عذاب نہ دیا جائے تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، تارک مستحق ملامت ہے یا نہیں۔ اگر اول  
 ہے یعنی مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں ہے تو وہ نفل ہے۔ اور حرام فرض  
 ہی میں شمار ہے مگر باعتبار ترک کے۔ اور مکروه واجب کے تحت داخل ہے اور مباح اس معنی میں نہیں  
 آتا جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ پس پہلی قسم فرض ہے۔ یہ وہ حکم مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا  
 احتمال نہیں رکھتا اور ایسی دلیل سے ثابت ہوا جو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔ لہذا رکعتوں اور روزوں  
 کی تعداد اور انکی کیفیت اس طریق پر متعین شدہ ہے کہ نہ اس میں زیادتی کی گنجائش ہے نہ کمی کرنے کی۔  
 اور ایسی دلیل سے ثابت ہے جو قطعی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہ امر فرض  
 وارد نہ کیا جائے کہ اس میں اس تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے  
 جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف میں کلمہ ما معبود متعین ہے  
 جس سے متعین معبود عزیمت مراد ہے جو مباح اور نفل کو شامل نہیں ہے۔ جیسے ایمان اور ارکان الہیہ  
 اور وہ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج ہیں۔

## تشریح

ماننے کہا، عزیمت کی چار قسمیں ہیں۔ فرض، واجب، سنت، نفل۔ دلیل حصر یہ  
 ہے کہ عزیمت کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا منکر کافر ہوگا، یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ اول صورت  
 فرض ہے۔ اور دوسری صورت کی دو قسمیں ہیں۔ اس کے ترک کرنیوالے کو عذاب ہوگا،

یا عذاب نہ ہوگا۔ جس کے ترک سے عذاب ہوگا وہ واجب ہے۔ اور جس کے ترک سے عذاب نہ ہوگا اس کی دُور صورتیں ہیں۔ اُس کا تارکِ مباح ہوگا یا مستحقِ ملامت نہ ہوگا۔ اگر مستحقِ ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحقِ ملامت نہیں تو وہ نفل ہے۔

قولہ: والمحرام داخل فی الفرض الا۔ جواب ہے ایک اعتراض کا۔ اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار اقسام میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں۔ جبکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں؟

**جواب**۔ حرام یا تو فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے۔ اس طرح سے کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا، اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا۔ اول کی مثال شرب خمر کا ترک کرنا، دوسرے کی مثال شطرنج کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے۔

خاصگی یہ کہ حرام باعتبار ترک فرض میں داخل ہے یا پھر واجب میں۔ اس وقت اس عام معنی مراد لئے جائیں گے۔ خواہ اس کا کرنا فرض ہو یا اس کا ترک کرنا فرض ہو۔

**اقسام مکروہ**۔ مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔ مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے اس وجہ سے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے۔ جیسے گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے واجب بھی عام معنی مراد ہوں گے۔ اور اس کی دو قسمیں اس طرح ہونگی مثلاً اس کا کرنا یا تو واجب ہوگا یا اس کا ترک کرنا واجب ہوگا۔ اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہوگا۔ کیونکہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے۔ اس لئے سنت سے بھی عام معنی مراد ہوں گے خواہ اس کا کرنا سنت ہے، یا اس کا ترک کرنا سنت ہے۔ مباح کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے۔ کیونکہ نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو۔ اور اس کا ترک کرنا لائقِ ملامت ہوگا اور نہ ہی عذاب دیا جائیگا۔ نفل کی یہ تعریف مباح پر بھی صادق آتی ہے، لہذا مباح نفل کی تعریف میں داخل ہوگا۔ اور جب حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ قسموں میں منحصر کرنا غلط نہ ہوگا۔

**تفصیل دلائل سمعہ**۔ ایسے دلائل کی تعداد چار ہے۔ اول جن کا ثبوت قطعی ہو اور اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ دلائل کرتے ہوں۔ جیسے نص قرآن، مفسر، حکم وغیرہ اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔ دوم ثبوت قطعی ہو اور دلائل ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔ تیسری قسم ثبوت ظنی ہو اور دلائل قطعی ہو۔ جیسے خبر واحد جس کا مفہوم قطعی ہو۔ چہارم جن کا ثبوت ظنی اور دلائل ظنی ہو۔ جیسے وہ خبر واحد جس کا مفہوم ظنی ہو۔

پہلی دو دلیلوں سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے، اور تیسری اور چوتھی دلیل سے واجب،

مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے، اور چوتھی سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

قولہ لا یقال انہ یقتضی الہ۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا تعریف کی بنا پر فرض بعض ایسے مباحات کو بھی شامل ہو جاتا ہے جو اسی قسم کی دلیل سے ثابت ہوں؟

**جواب :-** فرض کی تعریف میں کلمہ مذکور ہے اس سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات و نوافل کو شامل نہیں ہے۔

وَحُكْمُهُ الزَّوْمُ عَلَمًا وَتَصَدِيقًا بِالْقَلْبِ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصَدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ  
بِالِاخْتِيَارِ الْقَصْدُ حَقٌّ وَهُوَ أَخْصَصُ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ إِذَا قَدْ يَحْصُلُ بِإِخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهِ لَمَّا  
كَانَ لِلْكَفَّارِ الذِّنُّ يَعْرِفُونَ كَعَمَّا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ  
هُمُ أَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ اعْطَاؤُهَا أَوْ إِنْ أَبْتَدَأَ وَكَيْلُ لَهَا حَتَّى يَكْفُرَ جَاهِدًا أَوْ  
يُنْسَبَ إِلَى الْكُفْرِ مِنْكَ تَفْرِيجٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصَدِيقِ وَتَفْرِيجٌ تَارِكٌ يَلَا عَذْرًا تَفْرِيجٌ عَلَى الْعَمَلِ  
بِالْبَدَنِ وَاحْتِرَازٌ بِهِ عَنِ التَّرَكِّ بِعَذْرٍ أَوْ الْإِكْرَاهِ أَوْ لِعَذْرٍ أَوْ الرِّخَصَةِ فَإِنَّهُ لَا يُفْسَقُ حِينَئِذٍ۔

## ترجمہ

اور اس کا حکم اس پر دل سے یقین رکھنا اور اعتقاد رکھنا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں۔ اور اصرح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس پر اختیارِ قصدی سے اعتقاد رکھا جائے۔ اور یہ علم قطعی سے اخص ہے۔ کیونکہ علم قطعی بلا اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ وہ رسول اللہ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں اور اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے۔ چنانچہ عبادتِ بدنی میں اس کی ادائیگی بدن سے ہوگی، اور عبادتِ مالیہ میں اس کو دیدینا یا اس کے لئے وکیل بنانا لازم ہے۔ یہاں تک کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یہ تفریع علم اور تصدیق کی بنا پر ہے، اور اس کے بلا عذر چھوڑ دینے والے کو ناسق کہا جائیگا۔ یہ عمل بالبدن کی تفریع ہے۔ اس کے ذریعہ اکراہ یا رخصت کے عذر سے ترک کر دینے سے احتراز مقصود ہے کیوں کہ ایسی صورت میں تارک کو فاسق نہ کہا جائیگا۔

**تشریح** قولہ وحکمہ الزوم الہ۔ اور فرض کا حکم اُس کے حق ہونیکا یقین کرنا اور اس کا اعتقاد رکھنا ہے۔ بعض کے نزدیک تو علم اور تصدیق دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اور علماء کے بعد تصدیق کا لفظ تفسیر کے لئے ہے مگر صبیح بات یہ ہے کہ تصدیق اُس کو کہتے ہیں جس میں اپنے اختیار اور ارادہ سے اعتقاد کیا جائے، اور علم قطعی اختیار اور بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتا

مذکورہ بالا تفریع اس کے علم اور تصدیق کی بنا پر ہے۔ اور اگر اس کو کوئی شخص بلا عذر ترک کر دے تو وہ فاسق ہوگا اور گنہگار ہوگا۔ یہ بدن سے عمل کے لازم ہونے کی تفریع ہے۔ اور اگر ترک عمل کسی شرعی عذر یا کسی مجبوری یا اکراہ کی بنا پر ہوا ہے تو اس کے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔

**ترجمہ** اور دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کسی قدر شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض اور مجمل اور خبر واحد جیسے صدقہ فطر اور قربانی۔ کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت ہوئے ہیں جس میں کسی قدر شبہ ہے لہذا دونوں واجب ہو گئے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، اور اس پر اعتقاد اور یقین کرنا لازم نہیں پس واجب فرض کے مثل عمل میں ہے نہ کہ علم میں یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا معنی عدم علم

یقین کی وجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور البتہ اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائیگا جبکہ وہ اخبار آحاد کا استخفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبار آحاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے، یہ نہیں کہ وہ اخبار آحاد کی تکفیر کرے کیونکہ شریعت کی تحقیق کفر ہے۔ اور متن میں اخبار آحاد کو خصوصیت سے ذکر کرنا غالب کا اعتبار کر کے ہے۔ ایسا نہیں کہ واجب صرف اخبار آحاد سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائیگا۔ اور مہر مال بطریق تاویل اخبار آحاد پر عمل کا ترک کرنا مثلاً یوں کہتا ہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ تاویل اس کی خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے ہے کہ علماء کو ذہانت اور دقت نظر کی وجہ سے ملی ہے۔

## تشریح

قولہ والشائی واجب الی۔ عزیمت کی دوسری قسم واجب ہے۔ واجب اس شرعی حکم کو کہا جاتا ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس کے ثبوت میں شبہ ہو۔ اس کی بہترین مثال مام مخصوص البعض ہے۔ اسی طرح مجمل اور خبر واحد ایسے دلائل ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ جیسے صدقہ فطر اور قربانی کا وجوب ہے۔ ان دونوں کا ثبوت ایسے دلائل سے ہوا ہے جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ دلیل میں شبہ کی بنا پر اس سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہا جاتا ہے۔ واجب کا حکم۔ اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کے مطابق یقین اور اعتقاد کرنا واجب نہیں ہے، گویا عمل میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے البتہ اعتقاد اور یقین میں فرض کے برابر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی فرق کی بنا پر کہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے واجب کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی شخص خبر واحد کی تخفیف کرے اور اس پر عمل کو واجب قرار نہ دیکر عمل نہیں کرتا تو ایسے شخص کو فاسق کہا جائیگا۔ اور اگر ان کی اہانت کرے پھر عمل کو ترک کر دے تو ایسے شخص کی تکفیر کی جائیگی اس لئے کہ شریعت کی توہین کرنا کفر ہے۔

قولہ وانما خص اخبار الاحاد بالذکر الی۔ خبر واحد کا ذکر متن میں خاص طور پر اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ واجب کا ثبوت بالعموم اخبار آحاد سے ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لینا چاہئے کہ واجب کا ثبوت خبر واحد کے علاوہ دوسرے دلائل سے نہیں ہوتا۔

تارک واجب فاسق کیوں؟ واجب کے تارک کو فاسق اس صورت میں کہا جائیگا جب اس نے اس پر عمل کو کسی تاویل کی بنا پر ترک نہ کیا ہو۔ اور اگر کسی تاویل کی بنیاد پر واجب پر عمل کو ترک کیا گیا جیسے تارک نے یہ سمجھ کر عمل کو ترک کیا کہ یہ خبر ضعیف ہے، یا یہ خبر غریب ہے۔ یا یہ کہتا ہے کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے تو اس صورت میں ایسے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ یہ تاویل عملی اور تحقیقی بنیاد پر ہے، ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں۔

بالخصوص یہ نظر کی باریکی اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِأَقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ فَاحْتَرَمَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبُ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكَرَ هَذِهِ الْقِيُودَاتُ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّهُ اكْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلَكِنْ قَالُوا إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الْهُدَى وَالتَّقْسِيمِ الْأَوَّلِيِّ إِنَّمَا هُوَ لِمَطْلُوقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَفَعُّ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ وَغَيْرِهَا بِغَيْرِ الصَّحَابَةِ يُقَالُ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَ�ُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطْلَقًا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ يَعْنِي إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا تَقْرِيبَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رَوَى أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنَ الدَّيْرِ لَا يُنْصَرَفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَسْرَادُهَا سُنَّةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهِيَ أَنْ الدَّيَّةَ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثَلَاثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثَّلَاثَ فَصَحَابَةُ يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ وَتَضَعُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أُسْرِدَتْ سُنَّةٌ غَيْرُ النَّبِيِّ يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ أَوْ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَغَيْرِهِ وَهِيَ نَوَاعِنُ أَيْ مَطْلُوقُ السُّنَّةِ لِأَنَّهَا مِثْلُهَا تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَى نَوَاعِنِ الْأَوَّلِ سُنَّةُ الْهُدَى وَتَارِكُهَا لَيْسَتْ وَجِبَ اسَاءَةٌ أَيْ جَزَاءُ اسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَتْ جَزَاءُ اسَاءَةٍ اسَاءَةٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْإِذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هُوَ لِأَعْظَمِهَا مِنْ جُمْلَةِ شُعَائِرِ الدِّينِ وَاعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالُوا إِذَا اصْطَرَّ أَحَدٌ مَصْرُوعًا عَلَى تَرْكِهَا يُقَالُ بَالِ السَّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا آثَارٌ لِلْخُصَمَاءِ وَالنَّاسِ الرُّوَادِئِ وَتَارِكُهَا لَيْسَتْ وَجِبَ اسَاءَةٌ كَمَا سَيُذَكَّرُ النَّاسُ عَلَيْهَا السَّلَامُ فِي لِبَاسِهِمْ وَتَعْوُذُهُ وَتَقِيَامِهِ فَإِنَّ هُوَ لِأَعْظَمِهَا لَا تَصُدُّهُ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَتَقْصِدُ الْقَرِيبَةَ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حُمْرَاءَ وَخَضِرَاءَ وَبِضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَيْنِ وَرَمِيًا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحُمْرَاءَ وَكَانَ مَقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوْ ثَمَنِي عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبًا كَأَسْرَافَةٍ وَكَانَ يَتَوَضَّعُ لِلْعَذْبَاءِ عَلَى هَيْئَةِ التَّشَهُُّدِ أَكْثَرُ مِنْ هَذَا كُلِّهَا مِنْ سُنَنِ الرُّوَادِئِ يَنَابُ الْمَرْءُ عَلَى فَعْلَائِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا أَمَّا اعْتَادُ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور تیسری قسم سنت ہے وہ ایسے اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں سلوک اور رواج پذیر ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کے قائم کرنا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف نے اپنے قول مطالب سے نفل سے احتراز فرمایا ہے اور من غیر افتراض و وجوب کی قید سے فرض اور وجوب سے احتراز کیا ہے۔ اور مناسب تھا کہ مصنف ان قیودات کو تعریف میں ذکر فرمادیتے لیکن انہوں نے لفظ حکم کہہ کر



ان سے اکتفا کیلئے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم دونوں صرف سنن بدہی پر صادق آتے ہیں اور آئندہ آنیوالی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ مگر سنت کا اطلاق بنی کریمؐ اور غیر بنی کریمؐ یعنی صحابہؓ دونوں کے طریقے پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکرؓ اور سنت عمرؓ اور سنت خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا مطلق سنت کا اطلاق صرف طریقہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے یعنی جب بلا کسی قرینہ کے سنت کا اطلاق کیا جائے تو وہ صحابہ کی سنت پر اطلاق نہیں کیا جائیگا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن المسیبؓ نے فرمایا دیت کا وہ حصہ جو تہائی سے کم ہو اس کی تنصیف نہیں ہوتی۔ یہی سنت ہے اور سنت سے بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد لی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دیت جو تہائی تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اور جب ثلث اور اس سے اوپر تک پہنچ جائے تو اس میں مرد کے لئے جو حصہ لیا جائے گا عورت کے لئے اس کا آدھا حصہ لیا جائیگا۔ اور جب غیر بنی کریمؐ کی سنت کا ارادہ کیا جائیگا تو کہا جائیگا کہ یہ شیخین کی سنت ہے یا حضرت ابو بکرؓ کی سنت ہے۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ کے لئے کہا جائیگا۔ اور سنت کی دو قسمیں ہیں، یعنی مطلق سنت کی نہ کہ اس سنت کی جس کی تعریف گذر چکی ہے اور اس کا حکم دو قسموں پر ہے۔ پہلی قسم سنت بدہی ہے جس کا تارک اسارۃ کا مستحق ہوتا ہے یعنی اسارت کی جزاء کا جیسے ملامت کرنا، سزا دینا۔ اور جزاء کا نام اسارۃ اس لئے رکھا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا۔ جیسے جماعت، اذان اور اقامت۔ کیونکہ یہ تمام کی تمام شعائر دین میں سے ہیں۔ اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جب اہل شہر اس کے ترک پر اصرار کریں تو امام وقت کی طرف سے ہتھیاروں کے ذریعہ قتال کیا جائیگا۔ اور ان مذکورہ کے بارے میں بیشمار روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ دوسری قسم سنن زوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے جس کا تارک اسارت کا مستحق نہیں ہوتا مثلاً بنی اکرمؐ کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور عود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے تمام کے تمام بطور عبادت صادر نہیں ہوئے، نہ قربت کے ارادہ سے صادر ہوئے بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئے کیونکہ بنی کریمؐ جبہ زیب تن فرماتے تھے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور کبھی سبز رنگ کا اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا تھا اور آستین لمبی ہوا کرتی تھی اور کبھی کبھی سر مبارک پر سیاہ رنگ کا عمامہ باندھتے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور اس کی لمبائی سات ہاتھ کی ہوتی تھی اور بارہ ہاتھ کی بھی ہوتی تھی اور کبھی اس سے کم اور کبھی اس سے زائد۔ اور بسا اوقات احتیاط بیٹھے اور کبھی چہار زانو ہو کر بیٹھے تھے اور اکثر و بیشتر تشہد کی ہیت پر بیٹھا کرتے تھے۔ یہ تمام سنن زوائد میں سے ہیں۔ انسان ایسا کرنے پر ثواب پائے گا اور اس کے ترک کرنے پر سزا نہ دیا جائیگا۔ یہ معنی مستحب ہیں مگر اصطلاحی مستحب وہ ہے جس کو علماء نے پسندیدہ قرار دیا ہو اور یہ وہ ہیں جو بنی کریمؐ کی عادت شریفہ تھی۔

عزیمت کی تیسری قسم کا نام سنت ہے۔ سنت ایسے طریقے کا نام ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب سے جدا گانہ ہے۔ فرض اور واجب کے ماسوا کی قید ایسے قرینہ کی

تشریح

بنیاد پر لگائی گئی ہے کہ جس سے یہ واضح ہو جائے کہ سنت فرض اور واجب کے بالمقابل ہو کرتی ہے چنانچہ سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے ماسوا ہوگا۔ طریقہ سولو کے سے ایسا عمدہ طریقہ مراد ہے جس کو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو اسی طرح اسکو صحابہ کرامؓ نے بھی اختیار کیا ہو۔ سنت کا یہ حکم ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کر نیکا مطالبہ کیا جائے۔ مطالبہ کئے جانیکسی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ”ما اتکم الرسول فخذوه و ما نہاکم عنہ فانتهوا“ یعنی رسول جو چیز تمہارے لئے پیش کریں اسکو قبول کر لو اور جس چیز سے منع فرمائیں اس سے باز آ جاؤ۔

قولہ ان یطالب اللہ۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان یطالب کی قید اس لئے بیان کی ہے تاکہ نفل سے احتراز ہو جائے۔ اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ فرض اور واجب سے احتراز ہو جائے۔ مگر ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا لیکن وہاں ذکر نہ کرتے ہوئے حکم ہی پر اکتفاء کر لیا گیا۔ قولہ ولكن قالوا ان هذا التعریف اللہ۔ شارح علیہ الرحمہ کی یہ عبارت ایک شبہ کے ازالہ پر مبنی ہے۔ شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم معلوم ہوتا ہے یہ سنت کے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ یعنی سنت مذکورہ ہے۔ کیونکہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کے قائم کر نیکا مطالبہ بھی کیا جاتا ہے جبکہ سنن زوائد یہ بطور عادت کے رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر۔

قولہ والتقسیم الا فی انما ہولم ینزل السنۃ اللہ۔ اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدیٰ پر صادق آتی ہے تو پھر اس سنت کی تقسیم سنن ہدیٰ اور سنن زوائد کیطریقہ کیسے درست اور مناسب ہوگی؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انبیوالی تقسیم سنت ہدیٰ کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ قولہ الا ان السنۃ تقع اللہ۔ اس عبارت سے مصنف نے شواہد اور احناف کے مابین ایک اختلاف کو ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی ذکر کردہ تعریف اور حکم میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ہاں اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ سنت کا اطلاق نبیؐ کے علاوہ کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبیؐ کے طریقہ پر نہیں ہوتا الغرض بغیر کسی قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہؓ کے طریقہ پر نہیں ہوتا۔ اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبیؐ کے طریقہ پر ہوتا ہے بعینہ صحابہؓ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل آپؐ کا قول ”من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجر ما د اجر من عمل بہا“ جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ ”من“ عام ہے اسلئے نبیؐ، غیر نبیؐ جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا

جائیگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے بارے میں یہ غور فرمائیں کہ اخاف کے نزدیک عورت مطلقاً مرد کی دیت سے نصف ہو کر تھی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں مساوی ہیں انھوں نے اپنے مذہب کی تائید کے لئے یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیبؓ نے فرمایا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہو کر تھی۔ اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیبؓ کی مراد سنت سے نبی علیہ السلام کی سنت ہے۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے نبیؐ کی سنت مراد ہوتی ہے، غیر نبیؐ کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبیؐ کی سنت کا ارادہ کیا جائے تو اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے ہذہ سنتہ الشیخین، ہذہ سنتہ ابی بکر وغیرہ۔

اخاف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سعید بن المسیبؓ کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبیؐ نہیں ہے بلکہ یہاں زید بن ثابتؓ کی سنت مراد ہے۔ چنانچہ زید بن ثابتؓ فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سنت کا اطلاق نبیؐ اور غیر نبیؐ دونوں کی سنت پر ہوتا ہے اور یہی ہمارا مدعی بھی ہے۔

**اقسام سنت** :- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں۔ ۱، سنن ہدیٰ ۲، سنن زوائد۔ سنن ہدیٰ وہ ہے جس کا ترک کرنا الا اسارت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے معنی تارک زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے۔ سنن میں اسارت سے پہلے جزاء کا لفظ محذوف ہے یا جزاء اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلاً کہ جزاء سیئۃ کو سیئۃ کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ سنت ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے۔

سنن زوائد وہ ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہ ہو اور ان کا تارک مستحق ملامت نہ ہو بلکہ کرنے پر ثواب کا مستحق ہو۔ جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات جو آپؐ کے لباس پہننے اٹھنے اور بیٹھنے میں صادر ہوئے۔ بلکہ وہ امور آپؐ سے بطور عادت صادر ہوئے۔ مثلاً آپؐ نے جبہ کا استعمال فرمایا، کبھی سرخ دھاریوں والا، اور کبھی سبز رنگ کا، اور کبھی بالکل سفید آستین انکی لمبی ہو کر تھی، بسا اوقات آپؐ نے علمہ مبارک سر پر باندھا کبھی سرخ دھاریوں والے کپڑے کا۔ اور دستار کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی اور کبھی بارہ ہاتھ کی ہوتی تھی۔ اسی طرح آپؐ جب توبنا کر بیٹھتے تھے اور عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھنا بھی آپؐ سے ثابت ہے مگر زیادہ تر آپؐ کا بیٹھنا تشہد کی ہدیت پر ہوتا تھا۔ یہ سب از قسم سنن زوائد ہیں۔ ان کے مطابق عمل کرنے پر ثواب مرتب ہو گا اور نہ کرنے پر کسی قسم کی ملامت نہ کی جائے گی، نہ سزا دی جائے گی۔ یہی معنی مستحب کے بھی ہیں

**مستحب اور سنن زوائد کا فرق** :- مستحب وہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال و اخلاق میں سے جن کو علماء حق نے پسند فرمایا ہو۔ اور سنن زوائد وہ ہیں جن کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور

عادۃ انجام دیا ہو۔ سنن ہدی کی تعداد کم اور سنن زوائد کی تعداد زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے اتن نے سنن ہدی کیلئے مفرد کا لفظ اور زوائد کے لئے جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يَثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ عَرَفَهُ بِحُكْمِهِ اتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِي ذِكْرِ نَفْلِ الْعِقَابِ دُونَ الذِّمِّ وَالْعِقَابِ تَنْبِيهُ عَلَى أَثَمَةٍ لَا يُدْرِي حَالَ الذِّمِّ وَالْعِقَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرُّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهَذَا السَّبْعَةِ أَثَمَةٌ يَثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفَقَهَاءُ أَنَّ لَوْ صَلَّيْتُ أَرْبَعًا وَقَعَدْتُ عَلَى الرُّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرَضُهُ وَأَسَاءَ لَا أَنْ هَذِهِ الْأَسَاءَةُ لَيْسَتْ بِأَعْتَابٍ لِنَفْسِ الرُّكْعَتَيْنِ بَلْ لِنَاخِذِ السَّلَامِ وَاخْتِلَافِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَوَّعَ النَّفْلَ عَلَى هَذَا الْوَصْفِ وَجِبَ أَنْ يَبْقَى كَذَلِكَ يَعْنِي أَنَّ لَا يَلِيزُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَهُمْ يَلِيزُ قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ فَإِنْ شَوَّعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلِيزُ اسْتِمَاءً وَلَوْ أَفْسَدَ لَا يَلِيزُ قَضَاءً لَا سَوَاءً كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلَوةً فَلَمَّا كَانَ مَا ذَكَرَ وَجِبَتْ صَيَانَتُهُ وَلَا سَبِيلَ الْبُهَا إِلَّا بِالزَّامِ الْبَاقِي لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُفِيدْ حُكْمًا إِلَّا إِذَا كَانَ تَامًا بَلَّوْهُ شَفَعًا أَوْ حَصَوْمَ يَوْمٍ فَإِنْ أَذَى بَعْضُ الصَّلَاةِ أَوْ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَتَمَّ وَلَا يَلِيزُ إِطْلَافُ عَمَلِهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ وَإِنْ أَفْسَدَ لَا يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَهُ لَتَكُونَ فِيهِ حَيَاةٌ وَلَا يُقَالُ لِيَرْفِيهِ إِطْلَافُ الْعَمَلِ بَلْ أُمْتِنَاحٌ عَنْهُ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الْأَجْزَاءَ الْمُؤَدَّبَةَ لَمَّا كَانَ لَهُ عَرُضَةٌ أَنْ تُصَيَّرَ عِبَادَةٌ تَعُدُّ الْقِيَامَ وَالْكَرِيْمَةَ فَكَأَنَّهُ إِطْلَافٌ وَهُوَ كَالْمَذْمُومِ صَارَ لِلَّهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا أَيْ الشَّرْعُ مُقْبِلٌ عَلَى الْمَذْمُومِ لِأَنَّ الْمَذْمُومَ صَارَ لِلَّهِ تَعْمً مِنْ حَيْثُ الذِّكْرُ مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بِأَنْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصْلَهُ رُكْعَتَيْنِ تَشْتَمُّ وَجِبَ لَصَيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ أَيْ شَتْمٌ وَجِبَ لَصَيَانَتِهِ هَذَا الذِّكْرُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِأَجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَأَوْجِبَ لَتَعْظِيمِ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي الْمَذْمُومِ بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يَجِبُ لَصَيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ أَوَّلَى بِالْإِهْتِمَامِ وَالِدَّوَامِ لِأَنَّ الدَّوَامَ أَهَمُّ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ فِي الْبَيِّنَةِ وَالْفِعْلِ أَوَّلَى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْإِهْتِمَامِ۔

## ترجمہ

اور چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل وہ امر مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا، اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نفل کی تعریف اس کے حکم سے سلف کا اتباع کرتے ہوئے کی ہے۔ اور عذاب کی نفی کے ذکر کرنے میں نہ کہ مذمت یا عتاب کا لفظ کرنے میں تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور ان معنی کے لحاظ سے دو رکعتوں سے زائد مسافر کیلئے نفل ہے کہ وہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کو ترک کر دینے سے عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ یہ تو فقہاء

کی صراحت کے خلاف ہے کہ مسافر مصلیٰ نے اگر چار رکعتیں پڑھ لیا اور دو رکعت پڑھ کر قعود کیا ہے تو اس کا فرض تام ہو گیا مگر اس نے برا کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ برائی نفس رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کو مؤخر کر دینے کی وجہ سے ہے نیز نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کر دینے کی وجہ سے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس مصلیٰ نے نفل نماز کو اس وصف سے شروع کیا تو واجب ہے کہ اسی وصف کے ساتھ باقی بھی رہے۔ یعنی شروع کر دینے کے بعد نفل لازم نہیں ہوتی جس طرح سے کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھی۔ لہذا اگر کسی نے نماز نفل شروع کر دی تو تمام اس کے لئے لازم نہیں، اور اگر فاسد کر دے تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے خواہ نفل نماز ہو یا نفل روزہ ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ نفل کے ادا کرنے والے نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے۔ اور حفاظت کی صورت یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ نماز روزہ اس قبیل سے ہیں کہ جن کا حکم مفید نہیں ہو گا جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائیں۔ نماز میں تام نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ شفع ہو جائے اور روزہ ہے تو دن پورا ہو جائے۔ لہذا اگر اس نے نماز یا روزہ کو ادا کرنا شروع کر دیا ہے تو اس پر واجب ہے کہ انکو پورا کرے ورنہ الباطل عمل لازم آئیگا اور یہ حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ اپنے عملوں کو باطل مت کرو۔ اور اگر فاسد کر دیا ہے تو اس کی قضا واجب ہے تاکہ عمل کی حفاظت ہو سکے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس صورت میں الباطل عمل نہیں ہے، بلکہ عمل سے امتناع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں اس کے لئے جب ایسی قوت حاصل ہو چکی ہے جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے اور اس نے اس کو تام نہیں کیا تو گویا اسے باطل کر دیا۔ اور وہ نذر کی طرح ہے جو اللہ کے لئے محض زبان سے متعین کر دینے سے ہو گئی ہے نہ فعل کے لحاظ سے۔ مصنفؒ نے اس شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کیا ہے کیونکہ نذر صرف زبان سے ذکر کر دینے سے اللہ تعالیٰ کے لئے ہو جاتی ہے نہ کہ بحیثیت فعل کے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے **لِلّٰہِ عَلٰی اَنْ اُحْبِلَ رَضَعَتَيْنِ** (مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کے لئے دو رکعت پڑھوں) پھر اس کی حفاظت کے لئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی اس ذکر لسانی کی حفاظت کے لئے ابتداء فعل واجب ہو گیا اس میں ہمارے اور تمہارے درمیان اجماع ہے۔ لہذا جب ذکر اللہ کی تعظیم کے لئے بالاتفاق نذر میں ابتداء فعل لازم ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کی بقاء واجب ہوگی یعنی اہتمام و دوام کے لحاظ سے کیونکہ ابتداء سے دوام آسان ہے سہولت کے بارے میں اور اہتمام میں فعل زیادہ آسان ہے قول و ذکر کے مقابلہ میں۔

**تشریح** قولہ والرابع النفل الہ۔ اور عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل اس شرعی حکم کا نام ہے جس کے انجام دینے پر ثواب دیا جاتا ہے، اور عمل نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ مانتن نے حکم نفل کی تعریف جن لفظوں سے کی ہے وہی نفل کا حکم بھی ہے۔ اسلاف نے بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے۔ تن میں نفل کے تارک سے عذاب کی نفی کی گئی ہے، ذم اور عتاب کی نفی نہیں

کی گئی کیونکہ دم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ نفل کے ترک کرنے پر طاعت اور عذاب ہوگا یا نہیں۔ تو ان کو چونکہ اس کا علم نہیں ہے اس لئے صرف عتاب کی نفی کی گئی ہے۔

نفل کی تعریف کے پیش نظر مسافر چار رکعت والی نماز کو دو رکعت کے بجائے اگر چار رکعت پڑھ لیتا ہے تو دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی شخص یہ اشکال کرے کہ فقہار نے کہا ہے کہ چار رکعت والی نماز کو مسافر اگر چار رکعت پڑھ لے اور دو رکعت کے بعد قعدہ کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائیگا اور وہ گنہگار نہ ہوگا۔ تو ایسا کرنے پر اس کا گنہگار ہونا اس کی علامت ہے کہ فقہار کی نظر میں یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں۔ اگر یہ دونوں رکعتیں اس کی نفل شمار ہوتیں تو یہ شخص گنہگار کیوں ہوتا؟

اس علمی سوال کا جواب یہ دیا جائیگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا دو رکعت نفل پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فرض کی دو رکعت پڑھنے کے بعد اور سلام پھیرنے میں چونکہ اس نے تاخیر کی ہے اس تاخیر اور نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کرنے کی بنا پر اس کو گنہگار کہا گیا ہے

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس وصف کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے اسی وصف کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے۔ گویا نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے نفل تھا، واجب نہیں تھا شروع کرنے کے بعد آخر تک وہ نفل ہی باقی رہتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ شے کی بقاء اس کی ابتداء کے خلاف نہیں ہوتی، اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی خواہ نفل بصورت صلوٰۃ ہو یا صوم ہو۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر درمیان میں اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ نفل کے ادا کر نیوالے نے جو عبادت کی ہے اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے تاکہ عمل باطل نہ ہونے پائے اس کی حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے جب باقی ماندہ حصہ کو لازم قرار دیا جائے۔ اس لئے نفل اگر بصورت نماز ہے تو وہ ایک شفعہ پوری ہو جائے اور روزہ ہے تو پورے دن میں پورا ہو جائے۔ لہذا اگر اس نے نماز اور روزہ میں سے ایک ایک حصہ پورا کر دیا تو باقی ماندہ حصہ کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ عمل کا باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ عمل فاسد و عیبر ہے، اس لئے عمل کو باطل کرنا حرام اور ناجائز ہوگا۔ اور اگر فاسد کر دیا جائے تو اس کی حفاظت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی قضاء واجب قرار دی جائے۔

**ایک اعتراض**۔ ولا یقال الخ سے مصنف نے ایک اعتراض اور اس کا جواب سحریر فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنے سے امتناع عن العمل لازم آتا ہے جبکہ حرام عمل کا ابطال ہے، امتناع عن العمل حرام نہیں ہے۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا نہ

کرنے سے قضا واجب نہ ہونا چاہیے۔

**جواب :-** اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفل کا جو حصہ ادا کیا جا چکا ہے جو ایسا ہے کہ پورا ہونیکے بعد عبادت میں چلے مگر فاسد کر کے اس نے اس حصہ کو پورا نہیں کیا اس لئے کہا جائیگا کہ گویا اس نے اس کو ضائع کر دیا ہے اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد الباطل عمل لازم آیا اور الباطل عمل حرام ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنے کی عرض سے اس کو پورا کرنا لازم اور ضروری ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں قضا واجب ہے۔

احناف نے نفل کی قضا کے وجوب کو نذر پر محمول کیا ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر مانی اور کہا **لِللّٰهِ عَلَىٰ اَنْ اُصْبِحَ** رکعتیں (اللہ کے واسطے میرے ذمہ دو رکعتیں لازم ہیں) تو یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے، صرف زبان سے وہ فعل کا نام لے رہا ہے۔ مگر صرف زبان سے کہنے کی بنا پر اس پر اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس کی حفاظت کیلئے نذر ملنے ہوئے فعل کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر شوافع بھی متفق ہیں۔ لہذا جب نذر میں اللہ کے نام کی فطرت اور احترام کو برقرار رکھنے کے لئے باتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو نفل کو شروع کرنے میں ابتداء کے فعل کی حفاظت کیلئے اس کا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہو گا۔ کیونکہ بقا و دوام فعل کی ابتداء سے آسان ہوتا ہے۔ ذکر کے مقابلے میں نفل اولے ہوتا ہے۔

وَرُخْصَةٌ عَطْفٌ عَلَىٰ تَوَلَّيْهِ عَزِيمَةٌ وَلَمْ يُعْرِضْهَا لَهَا لَيْسَتْ بِمُشَارَكَةٍ مَعْنَىٰ وَلَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ مُّتَّحِدَةٌ تَوْحِيدٌ فِي جَمِيعِ اَنْوَاعِهَا عَلَى السُّوَبَةِ كُلِّ قِسْمٍ اَوْ لَا اِلَّا اِلَى الْاَنْوَاعِ ثُمَّ عُرِّفَتْ كُلُّ نَوْعٍ عَلَى حِدَةٍ وَتَقْسِيمُهَا بِاَعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ اَرْبَعَةُ الْاَنْوَاعِ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاُخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَشَدُّ مِنَ الْاُخَرِ وَتَقْصِيصُهُ اَنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيقَةَ هِيَ الَّتِي تَبْقَىٰ عَزِيمَةٌ مَعْمُولَةٌ فَكُلُّمَا كَانَتْ الْعَزِيمَةُ ثَابِتَةً كَانَتْ الرُّخْصَةُ اَيْضًا فِي مَقَابِلَتِهَا حَقِيقَةً فِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ لَسْنَا كَانَتْ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مَعْمُولَةً فِي الشَّرْعِ كَانَتْ الرُّخْصَةُ فِي مَقَابِلَتِهَا اَيْضًا حَقِيقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَسْنَا كَانَتْ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ كَانَتْ الرُّخْصَةُ اَيْضًا حَقِيقَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَاِنَّ الْعَزِيمَةَ فِيهِ مَوْجُودَةٌ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَلَا تَكُونُ الرُّخْصَةُ اَحَقُّ اَيْضًا فِي الْقِسْمَيْنِ الْاُخَرَيْنِ لَسْنَا فَاتَتْ الْعَزِيمَةَ مِنَ الْبَيِّنِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً كَمَا كَانَتْ الرُّخْصَةُ فِي مَقَابِلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنَى اَنَّ اِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا اِذَا هِيَ صَارَتْ بِمِثْلِ الْعَزِيمَةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَسْنَا فَاتَتْ الْعَزِيمَةَ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتْ الرُّخْصَةُ اَشَدَّ الْمَجَازِ لِاشْبَهَ لَهُ مِنَ الْحَقِيقَةِ اَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي

فَائِدَةً لِّمَا وَجَدَتْ الْعَزِيمَةُ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ كَمَا نَبَتْ الرَّحْمَةُ أَنْفَصَ فِي مَجَازِئِهَا۔

## ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت ہے۔ یہ اس کے قول عزیمت پر عطف ہے۔ مصنف نے اس کی تعریف اس لئے نہیں کی کہ یہ معنی مشترک نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے معنی واحد ہیں کہ جو اس کی تمام انواع میں مساوی پائے جاتے ہوں، بلکہ پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ہر نوع کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ دو قسمیں حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔ اور دو قسمیں مجاز کی ہیں جن میں ایک قسم دوسری کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقہ وہ ہے کہ جس کی عزیمت پر عمل باقی رہے، لہذا جب کبھی عزیمت ثابت ہوگی تو اس کے مقابلے میں رخصت حقیقیہ بھی باقی رہے گی۔ لہذا پہلی دونوں قسموں میں جب کہ عزیمت شریعت میں موجود اور معمول بہا ہے تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقہ ثابت رہے گی پھر پہلی قسم میں جب کہ عزیمت من کل الوجوہ موجود رہے گی تو رخصت بھی من کل الوجوہ موجود ہوگی۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں عزیمت من وجہ دون وجوہ موجود ہوتی ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی۔ اور بعد کی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی مجازاً ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان پر مجازاً ہوگا کیونکہ رخصت عزیمت کے قائم مقام ہوگئی۔ پھر ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں جب عزیمت سارے عالم سے فوت ہو چکی اور کسی درجہ میں باقی نہ رہ گئی تو رخصت اتم المجاز ہوگی جس کی کوئی مشابہت حقیقت سے باقی نہ رہ گئی، بخلاف قسم ثانی کے کہ جب عزیمت بعض مقام پر مادوں میں پائی جاتی ہے تو رخصت اس کے مقابلے میں مجازیت میں ناقص ہوگی۔

## تشریح

قولہ، و ما خصتہ الخ۔ اس عبارت کا عزیمت پر عطف ہے۔ رخصت وہ شرعی حکم ہے جس میں مشکل حکم کو کسی عذر اور مجبوری کی بنا پر آسان کیا گیا ہو۔

ماتن نے رخصت کی تعریف بیان نہیں کی ہے صرف تقسیم کی ہے حالانکہ پہلے رخصت کی تعریف کرنا چاہئے تھا، پھر اس کی تقسیم کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔ وجہ تعریف نہ کرنے کی یہ ہے کہ رخصت میں مشترک اقسام میں سے کسی قسم کی تعریف صادق نہیں آتی، اس میں نہ اشتراک لفظی پایا جاتا ہے جس طرح لفظ عین میں اشتراک لفظی ہے کہ لفظ عین کے متعدد معانی ہیں اور ہر معنی کے وضع کر نیوالے مختلف طبقے اور گروہ ہیں۔ اسی طرح مشترک مفہوم بھی نہیں پایا جاتا ہے کہ اس کے کوئی کلی معنی ہوں جس کے متعدد افراد پائے جاتے ہوں۔ جیسے منطق میں لفظ انسان حیوان ناطق کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حیوان ناطق کے افراد کثیر ہیں۔

اسی اشتراک کے نہ پائے جانے کی بنا پر ماتن نے رخصت کی تعریف ذکر کرنے کے بجائے اسکی



تقسیم بیان فرمائی ہے، اور ہر قسم کی تعریف الگ الگ ذکر کی ہے۔

**اعتراض :-** قولہ و تقسیمہا باعتبار ما ہو - جب رخصت کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کی تمام اقسام کو عام اور شامل ہو تو اس کو اپنی انواع و اقسام کی جانب منقسم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

**جواب :-** اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت کی تقسیم اس لحاظ سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ معنی اس کے حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جیسے مشترک لفظی میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ **رخصت کی اقسام :-** رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں۔ رخصت حقیقی، رخصت مجازی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

بہر حال رخصت حقیقی کی اقسام، رخصت حقیقی وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو اور باقی ہو۔ لہذا جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں باقی رہے گی۔ اور اول دو قسموں میں عزیمت شریعت میں معمول پر باقی رہتی ہے اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی باقی رہتی ہے، اور عزیمت پورے اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے اس لئے رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور دوسری قسم میں بعض اعتبارات سے عزیمت باقی رہتی ہے، اور بعض اعتبارات سے باقی نہیں رہتی اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور بعد والی دو قسموں میں درمیان سے عزیمت فوت ہو جاتی ہے اور موجود نہیں رہتی اس لئے اس کے مقابلے میں رخصت مجازا ہوگی۔ اور مجازا کا استعمال اس پر مجازا ہی کیا جائیگا اس لئے کہ یہ رخصت نہیں بلکہ عزیمت کے درجہ میں اس کے قائم مقام ہے۔ اور ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں عزیمت غائب ہوتی ہے، کسی جگہ موجود نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کو رخصت اتم المجاز کا نام دیا جاتا ہے۔ اس قسم کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم میں عزیمت بعض مقامات میں موجود ہوتی ہے۔ اس وجہ سے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں کم درجہ کی ہے اور اس کا مجاز ہونا ناقص ہے۔

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبِيحَ أُنَى عَوْلٍ مُعَا مَلَّةِ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمَوَاحِدَةِ لَا أَنْ يَصِيرَ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرْمَةُ كُلُّهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَلَا حَتِيَاظَ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَلَمَةِ عِنْدَهُ مَعَ ذَلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقُّ بِاطْلَاقِ اسْمِ الرِّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْبَاقِيَةِ كَمَا الْمَكْرُوهُ عَلَى أَجْوَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرَانِ كَثَرِخْصَ مِنْ أَكْرَاهٍ عَلَى أَجْوَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى غَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا بِمَا دُونَ فَاتَمَّ رَخْصَ لَهَا أَجْرًا وَهَذَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونُ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ لِلشَّرِكِ وَهُوَ حَدُوثُ الْعَالَمِ وَالنَّصِصُ الدَّالُّ

عَلَيْهِ وَالْحَرَمَةُ كَلَامُهُمَا مَوْجُودَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذَلِكَ يُرْخَصُ لَهُ لِأَنَّهُ حَقٌّ فِي نَفْسِهِ يَفُوتُ عَنِ  
الْإِمْتِنَاعِ صَوْرَةً مَعْنَى أَنَّ صُورَةَ فَتْخَرِيبِ الْبُنْيَةِ وَأَمَّا مَعْنَى فَيُزْهِقُ التَّوَجُّحَ وَفِي الْاِقْدَامِ عَلَيْهَا  
لَا يَفُوتُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى لِأَنَّ التَّصْدِيقَ بَاقٍ -

## ترجمہ

پہلی قسم حقیقت کی قوی ترین قسم وہ ہے جسے مباح اور جائز سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ سقوط  
مواخذہ میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے -  
قیام محرم اور قیام حکم (حرمت) کے باوجود - لہذا جب محرم (سبب حرمت) اور حرمت دونوں موجود ہیں احتیاط  
اور عزیمت اس سے رکنے ہی میں ہے - اس کے باوجود جانب مقابل (عزیمت) کے کرنے میں رخصت دی  
جاتی ہے - لہذا باقی اقسام سے یہ قسم رخصت کے نام کے اطلاق میں زیادہ حقدار ہوتی ہے - جیسے اس شخص کا  
رخصت پر عامل ہونا جسے کلمہ کفر کے اجراء پر مجبور کیا گیا ہو اس وجہ سے کہ اس کو اپنی جان کا خطرہ ہے، یا اعضاء  
بدن میں سے کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ درپیش ہے - اس کے علاوہ پر نہیں کیونکہ کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت  
اس کو اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے اس کے باوجود کہ شرک کو حرام کرنے والی  
اشیاء موجود ہیں اور عالم کا حادث ہونا اور ان نصوص کا موجود ہونا جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس کے حرام  
ہونے پر بھی دال ہیں بلا شک و شبہ دونوں چیزیں موجود ہیں اس کے باوجود اس کو رخصت دیدی گئی ہے -  
کیونکہ امتناع کی صورت میں بظاہر اس کا حق اپنے نفس میں فوت ہوتا ہے صورت بھی اور معنی بھی - صورت  
کی مثال یہ ہے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی بدل جاتا ہے اور معنی اس لئے کہ روح نکل جاتی ہے اور کلمہ کفر کے  
جاری کرنے کی صورت میں معنوی طور پر اثر قلے کا حق فوت ہو جاتا ہے کیونکہ تصدیق قلبی تو باقی ہے -

## تشریح

رخصت حقیقیہ کی اول قسم جو اقویٰ بھی ہے اور اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت  
کہا جائے وہ قسم ہے کہ حرمت کے موجود ہونے اور محرم کے پائے جانے کے باوجود اس  
سے آخری مواخذہ ساقط ہو جائے اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو مباح کا  
کیا جاتا ہے - اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ قسم فی نفسہ مباح ہو گئی - اس لئے کہ مواخذہ کا نہ ہونا اس کے  
مباح ہونے کو مستلزم نہیں ہے - مثلاً ایک شخص نے اپنے گناہ کو اقرار و اعتراف کیا اور حق تعالیٰ نے اس  
کی توبہ و استغفار کو قبول فرمایا تو اس سے اس معصیت کا مواخذہ نہ ہو گا - لیکن اس عدم مواخذہ سے وہ  
گناہ ہونے سے خارج نہیں ہوا - اسی طرح رخصت کی یہ نوع بھی ہے کہ حرمت کے باوجود فی نفسہ مباح  
نہیں ہوتی، البتہ معاملہ مباح جیسا کیا جاتا ہے اور اس کے مرکب سے مواخذہ نہ کیا جائے گا -

خلاصہ یہ ہے کہ اس نوع میں محرم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے عزیمت اور احتیاط  
کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو عمل میں نہ لایا جائے بلکہ اس سے بچا جائے لہذا یہ قسم دوسری اقسام کی بنسبت

زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کا نام دیا جائے۔

مصنّف نے اس رخصت کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو جان کے تلف کرنے یا بدن کے کسی حصہ کے بیکار کرنے کی دھمکی دی گئی تو اس کو زبان سے کفر کا کلمہ کہنے کی اجازت ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو۔ حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ محرم شرک عالم کا حدوث ہے اور کفر بردالت کرنیوالی نص اور حرمت دونوں موجود ہیں مگر اس کے باوجود اس شخص کو کلمہ کفر کہنے کی اجازت دی گئی ہے۔ لہذا اگر اس کلمہ کفر کو زبان سے کہہ دیا تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر اس مجبور شخص نے دھمکی کے وقت کلمہ کفر زبان سے نہ کہا تو اس کا حق صورت و معنی دونوں فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ کلمہ کفر نہ کہنے کی صورت میں اگر اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورت اور معنی دونوں طرح ہلاک ہو گیا۔ صورت تو تلف کی صورت یہ ہے کہ مر جانے سے اس کا جسم خواب و برباد ہو گیا۔ اور معنی تلف ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس کی جان نیست و نابود ہو گئی۔ اور اس کے کلمہ کفر کہنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان کا اصلی رکن تصدیق قلبی باطنی چیز ہے وہ موجود ہے۔ اس لئے کلمہ کفر کے زبان سے کہنے سے باز رہنا عزیمت ہے۔ چنانچہ اگر اس آدمی نے اکراہ کے باوجود کلمہ کفر زبان سے نہیں کہا اور اس کو تلف کر دیا گیا تو اس کو اس صبر کا اجر ملے گا۔

**اکراہ کی اقسام** :- قسم اول اکراہ کی یہ ہے کہ مکروہ کو جان یا اعضاء بدن کے تلف کر دینے کی دھمکی دی جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس آدمی کو کلمہ کفر نہ کہنے پر جان اور تلف عضو سے کم کی دھمکی دی جائے مثلاً اس کے مال و جائیداد کے ہلاک کرنیکی دھمکی، اس کو جیل میں قید کرنے کی دھمکی، یا بے تحاشا مارنے پیٹنے کی دھمکی دینا۔

اول قسم کی اکراہ پر کلمہ کفر کہنے کی شریعت نے اجازت و رخصت دی ہے۔ دوسری قسم کی اکراہ کو ابتلاء اور آزمائش قرار دیا ہے۔ لہذا اس کو برداشت کرنا چاہئے، کلمہ کفر زبان سے ہرگز نہ ادا کرنا چاہئے۔

وَأَفْطَارُهُ فِي رَمَضَانَ أَيْ إِذَا أَكْرَهُ الصَّائِمُ بِمَا فِيهِ الْجَائِعُ عَلَى أَفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ مَعَ أَنَّ الْمَحْرُومَ وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ وَالْحَرَمُ كُلُّهَا مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّقَ يَفُوتُ رَأْسَ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى بَاقٍ بِالْخَلْفِ

**ترجمہ**

اور رمضان میں مجبور شخص کا افطار کرنا۔ یعنی جب کوئی روزہ دار ایسی چیز پر مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کو افطار پر ماہ رمضان میں مجبور ہونا پڑے تو اس کیلئے افطار مباح ہے باوجودیکہ محرم اور وہ ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق ناب کے مجرد ہونے کی وجہ سے فوت نہیں ہوتا۔

## تشریح

**مکروہ کا رمضان میں افطار کر لینا۔** رخصت کی اس قسم کی یہ دوسری مثال ہے کہ رمضان میں روزہ دار کو اس کے روزہ کے توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے۔ جبکہ محرم افطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس نے افطار نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا۔ اور افطار کر لیا تو اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تلافی قضا سے ہو جاتی ہے۔ اس لئے اگرچہ افطار کرنا ہی عزیمت ہے مگر اس شخص کو روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

وَاتْلَفْنَا مَالِ الْغَيْرِ أَوْ إِذَا أُكْرِهَ عَلَىٰ تِلْكَ مَالِ الْغَيْرِ خَصَّ لَهُ ذَٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحْرِمَ وَالْمُحْرَمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ لِأَنَّهُمَا حَقٌّ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ السَّالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

## ترجمہ

اور اس شخص کا دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا۔ یعنی جب کوئی شخص غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کو رخصت دی گئی ہے۔ باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق تاوان کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کرنا، تو شریعت نے مکروہ کو اس کی رخصت دی ہے۔ اور یہ اجازت و رخصت اس کے باوجود ہے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ رخصت دینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ اور مال غیر میں مالک کا حق بصورت تاوان باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر مال کا ہلاک و برباد کرنے سے باز رہنا ہی عزیمت ہے مگر مال کو تلف کر دینے کی بھی اس کو اجازت ہے۔

## تشریح

وَتَرَكَ الْخَائِفَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْاِمْرَءَ بِالْمَعْرُوفِ عَطَفٌ عَلَى الْمَكْرُهِ اَنِيْ اِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلَى نَفْسِهِ الْاِمْرَءَ بِالْمَعْرُوفِ الْجَائِزِ جَازِلًا ذَٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْمُحْرِمَ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَى تَرَكَ الْاِمْرَءِ مَوْجِبُهُ قَائِمٌ لِأَنَّهُ حَقٌّ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى بَاقٍ بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔

## ترجمہ

اور اپنی جان کا خوف کر نیوالے کا امر بالمعروف کو چھوڑ دینا۔ اس کا عطف مکروہ پر ہے۔ یعنی جب اپنی جان پر خوف کر نیوالا شخص جابر بادشاہ کی وجہ سے امر بالمعروف کو چھوڑ دے تو اس کے لئے جائز ہے باوجودیکہ محرم اور وہ امر بالمعروف کے ترک کرنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وعید ہے اور اس کا موجب سبھی موجود ہے کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق اس طور پر باقی ہے کہ اس کا اعتقاد ہے کہ یہ ترک حرام ہے۔

## تشریح

مصنف کی عبارت کا عطف مکہ پر ہے۔ اور یہ حقیقی رخصت کی پہلی قسم کی مثال ہے۔ جب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے امر بالمعروف کو نہ چھوڑا تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائیگا۔ کیونکہ بادشاہ ظالم و جابر ہے اس کو قتل کر دیگا اور اگر اس نے اس خوف و اندیشہ سے امر بالمعروف کے کام کو ترک کر دیا تو حق تو لے لے گا تو باقی رہتا ہی کیونکہ امر بالمعروف کے چھوڑ نیک حرام ہونا اس کے دل میں بصورت اعتقاد موجود ہے۔

وَجَنَابَتُهُ عَلَى الْإِحْرَامِ أَيْ وَكِبَرُهَا عَلَى الْمَكْرُوهِ عَلَى إِحْرَامِهَا يَبْتَغِي مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّهُ حَقٌّ أَسَدٌ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى بَادٍ الْعُزْمِ وَلَا يَخْلُو هَذَا اللفظ عَنْ انْتِشَارِهِ لَوْ أَنَّهُ جَمَعَ ضَمَائِرَهُ إِلَى الْخَالْفِ يَخْرُجُ عَنِ الْإِنْتِشَارِ قَلِيلًا وَلَوْ قَدْ مَاءٌ عَلَى قَوْلِهِ وَتَرَكَ الْخَالْفُ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلَى بِاتِّصَالِ امْتِثَالِ الْمَكْرُوهِ كُلِّهَا۔

## ترجمہ

اور احرام کی حالت میں اس کا جنابت کا مرتکب ہونا۔ یعنی جیسے کسی شخص کو بحالت احرام جنابت کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کیلئے وہ امر مباح ہے جس کیلئے اسے مجبور کیا گیا ہے۔ باوجود محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق باقی ہے کہ وہ تاوان ادا کر دے گا مگر لفظ جنابت میں انتشار پایا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی ضمیر خالف کی طرف لوٹائی جاتی ہے تو انتشار سے تھوڑا بہت نکل جاتا ہے اور اگر ترک الخالف پر اس کو مقدم ذکر کر دیتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا کہ مکہ کی تمام مثالیں متصل رہیں۔

## تشریح

مکہ کی دوسری مثال۔ اگر کسی حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے محرم کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جو احرام کے منافی ہے تو اس محرم کے لئے بحالت اکراہ اس جنابت کے ارتکاب کی اجازت ہے جبکہ محرم معنی احرام کی حالت کا ہونا اور اس کا حکم معنی کسی جنابت کا احرام کی حالت میں حرام ہونا، دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس جنابت کا ارتکاب نہ کیا تو بالکل فوت ہو جائیگا کیونکہ اس کو بادشاہ قتل کر دے گا اور اگر اس نے احرام کے احرام میں جنابت کا ارتکاب نہ کیا تو اس کی قضاء واجب ہوگی۔ یہ قضاء ادا کر کے اللہ کے حق کو ادا کر سکتا ہے۔ اس لئے محرم مکہ کے لئے جنابت پر عمل نہ کرنا ہی عزیمت ہے لیکن اگر ارتکاب کر لیا تو اس کو اس کی اجازت ہے۔

قوله وَلَا يَخْلُو هَذَا اللفظ الخ۔ شارح نے اس جگہ عبارت میں سقم بتایا ہے۔ اگر انتشار سے بچنا مقصود ہے تو اس کی ضمیر کو مکہ یعنی خالف کی جانب راجع ہو تو لفظوں کا انتشار ختم ہو جائیگا۔ اور اگر ترک الخالف کو بعد میں اور جنابت علی الاحرام کو مقدم ذکر کیا جاتا تو مکہ کی مثال کے ساتھ متصل ہو جاتا۔ اور کلام میں

قدرے اقبال باقی رہتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرَّ مَالِ الْغَيْرِ أَيْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرَّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ  
كُلِّ مَالِ الْغَيْرِ لِأَنَّهُ حَقٌّ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ السَّالِ مُرْجِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ مَعَ  
أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحَرَمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

**ترجمہ** اور مضطر کا دوسرے کا مال تناول کر لینا۔ یعنی بھوک سے بے چین آدمی کا دوسرے کا مال تناول  
کر لینا کیونکہ اس کو رخصت دی گئی ہے کہ وہ دوسرے کا مال کھالے۔ کیونکہ بھوک سے مر جانے  
کی صورت میں اس کا حق فوت ہو جائیگا اور مالک طعام کا حق اس کے بعد تاوان دینے سے پورا ہو جائے گا۔  
بادوجود یکہ محرم (ملک غیر) اور حرمت ساتھ ساتھ دونوں موجود ہیں۔

**تشریح** کسی مضطر آدمی کا دوسرے کے مال کو لے لینا۔ یہ رخصت حقیقیہ کی ایک اور مثال ہے۔ مثلاً  
ایک شخص بھوک سے بیقرار ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر نہ کھائیگا تو بھوک سے مر جائیگا۔ یہ شخص  
اپنی جان بچانے کی حد تک اگر دوسرے کے مال سے جو ری کر لے یا غصب کر کے کھالے اور  
جان کو بچالے تو اس کی اجازت ہے اس لئے کہ اگر نہ کھائیگا تو یہ مر جائیگا جس سے دنیاوی نفع فوت ہو جائیگا  
اور دوسری جانب مال کے مالک کا حق بصورت تاوان بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ اس مثال میں بھی دونوں امور  
یعنی محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ مگر رخصت پر عمل درآمد کرنے کی اجازت ہے۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هَذَا النَّوَحِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخَصَةِ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَهْمِيَّةِ أَوْ لَا حَتَّى لَوْ صَبَرَ  
وَقُبِلَ فِي صُورَةِ الْأَكْرَاهَةِ كَانَ شَهِيدًا لِذَلِكَ بَدَلِ نَفْسِهِ لَا قَامَتِ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَا  
لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَمْ يَتَنَاوُلْ مَالِ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ أَثْمًا بَدَلِ  
شَهِيدٍ أَوْ إِنْ عَمِلَ بِالرُّخَصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلَى مَا حُكِّمَتْ۔

**ترجمہ** اور اس کا حکم یعنی رخصت کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہاں تک کہ مکروہ  
اگر صبر کرے اور حالت اکراہ میں قتل کر دیا جائے تو شہید ہو گا۔ کیونکہ اس نے اللہ کا حق  
قائم کرنے کے لئے اپنی جان قربان کر دی ہے۔ اسی طرح خوف کی صورت میں اگر وہ امر بالمعروف کرے گایا  
بھوک سے بے چین کی حالت میں دوسرے کا مال نہ کھائے اور مر جائے تو گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید  
ہو گا اور اگر رخصت پر عمل کر لیا تو یہ بھی جائز ہے جیسا کہ میں نے تحریر کیا۔

## تشریح

**نوع اول کا حکم** :- تا بن نے فرمایا اس کا یعنی رخصت کی اس قسم اول حکم عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اکراہ کے باوجود عزیمت پر عمل کیا اور جاہر و ظالم لے اس کو قتل بھی کر دیا تو یہ شہید ہو گا اس لئے کہ اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت کرتے ہوئے خود کو قربان کر دیا ہے ایسے ہی مکڑہ امر بالمعروف کا کام ترک نہ کرے باوجودیکہ اس کو اپنی جان کا شدید خطرہ درپیش ہے۔ ایسے ہی دوسرے کے مال کو نہ کھائے جان خواہ چلی ہی جائے۔ تو یہ شخص بھی شہید ہو گا۔ اور اگر اس نے رخصت پر عمل کر لیا تو اس کے لئے اس کی بھی اجازت ہے۔ جیسا کہ مابقی کے بیان سے واضح ہو چکا ہے۔

وَالشَّارِعُ مَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لَكِنَّ الْحُكْمَ تَرَخِي عَنْهُ فَهُوَ أَدْوَنُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الْخُصَصِ الْحَقِيقِيَّةِ وَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْحُكْمَ تَرَخِي عَنْهُ كَانَ غَيْرَ أَحَقَّ كَالْمَسَافِرِ أَيْ كَافْطَارِ الْمَسَافِرِ يُرْخَصُ لَهُ فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شَهَادَةُ الشَّهِيدِ وَهُوَ موجودٌ فِي حَقِّهِ لَكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وَجُوبُ آدَاءِ الصَّوْمِ تَرَخِي عَنْهُ إِلَى إِدْرَاكِ الْإِدْرَاكِ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ۔

## ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت حقیقیہ کی یہ ہے کہ سبب قیام کے باوجود اسے مباح سمجھا جائے البتہ حکم شرعی اس سے مترخی ہو گا۔ لہذا یہ قسم پہلی کے مقابلے میں کمتر ہے کیونکہ اس حیثیت سے کہ سبب موجود ہے لہذا وہ رخصت حقیقیہ ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے غیر اولیٰ ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا افطار کر لینا کہ اس کی اس کو رخصت دی گئی ہے اس وجہ سے کہ رمضان کا موجود ہونا اس کے حق میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی وجوب ادا و صوم اسے مؤخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ دوسرا یا پلے۔

## تشریح

**رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا بیان** :- سبب محرم موجود ہونے ہوئے اس فعل کو مباح سمجھنا، البتہ حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ بقول شارح مذکورہ قسم ثانی پہلی قسم سے کمتر اور ادنیٰ ہے۔ اور سبب محرم کے پائے جانے کی بنا پر یہ رخصت حقیقیہ ہے اور چونکہ حکم اس سے مؤخر ہے اس لئے وہ غیر احق ہے مثلاً مسافر کو ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے جبکہ سبب محرم عن الافطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے۔ کیونکہ فمن شہد منکم الشہر فليصمه وکما مصداق جس طرح مقيم آدمی ہے اسی طرح مسافر بھی اس کا مخاطب ہے مگر فمن کان مريضاً او علی سفر فليقو من ايام اخر کی روشنی میں دوسرے وقت کے لئے مؤخر ہے۔ اس لئے مريض یا مسافر ماہ رمضان میں اگر وفات پا گیا یا رمضان کے بعد فوراً مر گیا تو اس کو روزہ ادا کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

اس لئے اس مسافر کے ذمہ اس صورت میں قضا یا دوسری چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اس بات کی رخصت ملی ہے کہ دوسرے ایام میں رکھ لیتا مگر دیگر ایام وہ نہ پاسکا۔

وَحُكْمُهُ أَنْ يَأْخُذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوَّلَى لِكَمَالِ سَبَبِهَا وَهُوَ شَهْرُ الْحَجَّاتِ حَتَّى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ أَفْضَلَ مِنْ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ أُولَئِكَ الْعَصَاةُ أُولَئِكَ الْعَصَاةُ وَقَوْلُهُ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا ذَلِكَ مَحْضُوهٌ عَلَى كَالِ الْجَهَالَةِ وَلَيْتَ دُرُودُ فِي الرِّخَصَةِ فَالْعَزِيمَةُ أَوَّلَى مُعْنَى الرِّخَصَةِ مِنْ وَجْهِ عَطْفٍ عَلَى قَوْلِهِ لِكَمَالِ سَبَبِهَا فَهُوَ دَلِيلٌ ثَابِتٌ لَكُونَ الْعَزِيمَةُ أَوَّلَى وَذَلِكَ لِأَنَّ الرِّخَصَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُونُ فِي الْإِفْطَارِ وَهُوَ أَيْضًا كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ لِأَجْلِ مَوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَشَرَكْتِهَا مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَإِنَّ الْبَلِيَّةَ إِذَا أَعْمَتْ كَلَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ تَمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَعْزُرُ عَلَيْكَ الصَّوْمُ فِي الْإِقَامَةِ إِذَا رَأَى سَائِرُ النَّاسِ يُفْطِرُونَ وَمَا أَحْسَنَ هَذِهِ الدَّقَّةَ لِلْحَنْفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَا هَذَا أَرَأَيْتَ أَنْ يُصْعَقَ الصَّوْمُ اسْتِثْنَاءً مِنْ قَوْلِهِ أَلَا يَأْخُذُ بِالْعَزِيمَةِ أَوَّلَى يُعْنَى أَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيمَةَ أَوَّلَى فِي كُلِّ جَانِبٍ إِلَّا أَنْ يُصْعَقَ الصَّوْمُ فَحِينَئِذٍ الْفَطْرُ أَوَّلَى بِالِاتِّفَاقِ كَمَا إِذَا كَانَ مَعَ الْجَهَادِ أَوْ مَشَاغِلٍ أُخَرَ فَإِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوتُ أَشْمًا.

## ترجمہ

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ شہر و شہر ہے۔ یہاں تک کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افطار سے افضل ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیونکہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا ہے اُولَئِكَ الْعَصَاةُ اُولَئِكَ الْعَصَاةُ (یوں جو حالت سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان) اور آنحضرتؐ کا ارشاد ہے لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) ہم جواب دیں گے یہ حالت جہاد پر محمول ہے۔ اور اسوجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنی کو بھی ادا کرتی ہے۔ اس کا عطف لکمال سبب پر ہے۔ لہذا یہ عزیمت کے ادنیٰ ہونی کی دوسری دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رخصت آسانی کی وجہ سے ہے اور یسر جس طرح افطار میں پایا جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے اسی طرح سہولت روزہ رکھنے میں بھی ہے۔ کیونکہ عامۃ المسلمین کے ساتھ موافقت ہو رہی ہے اور تمام لوگوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں شرکت بھی پائی جاتی ہے کیونکہ مقولہ ہے کہ بلا جب عام ہو جاتی ہے تو خوشگوار بن جاتی ہے تو عبادت کے بارے میں آپ کا گمان کیا ہے۔ مگر ماہ رمضان گزر جانے کے بعد روزہ رکھنا اس کو دشوار گذرے گا جبکہ دوسرے لوگوں کو کھاتے پیتے ہوئے دیکھے گا۔ احناف کی نظر کتنی دقیق ہے، ہم نے اس کا بار بار تجربہ کیا ہے۔ مگر جب روزہ اسے زیادہ کمزور بنادے۔ یہ عبارت الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ سے استثناء ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک عزیمت ہر حال میں اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ اسے کمزور بنادے تو اس وقت افطار اولیٰ ہے بالاتفاق۔ ایسے ہی جس طرح کہ اس کے ساتھ جہاد یا دوسرے مشاغل ہوں، اس وقت اگر روزہ رکھے گا اور مرجائیگا تو گنہگار مرے گا۔



## تشریح

دوسری قسم کا حکم :- عزیمت پر عمل کرنا بمقابلہ رخصت کے اولیٰ ہے۔ کیونکہ سبب اس کے حق میں بھی کامل ہے اور موجود ہے۔ اسی بناء پر احناف کے نزدیک مسافر کے لئے افطار کے مقابلہ روزہ رکھ لینا افضل قرار دیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”اُولَئِكَ الْعَصَاةُ اُولَئِكَ الْعَصَاةُ“ (وہ لوگ نافرمان ہیں وہ لوگ نافرمان ہیں) دوسری جگہ ارشاد فرمایا ”لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي الشَّفَرِ“ (سفر میں روزہ رکھنا کوئی کارِ خیر نہیں ہے)

احناف کی جانب سے جواب :- یہ دونوں روایتیں جہاد کی حالت کے لئے ہیں۔ مجاہد کے لئے بحالت جہاد صوم کے مقابلہ میں افطار کرنا افضل ہے۔ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری دلیل :- رخصت میں گویا ایک تردد پایا جاتا ہے جبکہ عزیمت میں من وجہ رخصت کے معنی بھی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ رخصت آسانی پر مبنی ہے، اور آسانی اگر روزہ نہ رکھنے میں پائی جاتی ہے تو روزہ رکھنے میں بھی سہولت ہے۔ اس لئے روزہ عام لوگ رکھتے ہیں، اگر یہ شخص روزہ رکھ لے گا تو عام مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت ہو جائے گی اور پھر مشکل مشکل نہیں رہتی آسان ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کوئی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ خوشگوار اور بھی معلوم ہونے لگتی ہے۔ جب مصیبت عام ہونے پر بھی معلوم ہونے لگتی ہے تو عبادت بدرجہ اولیٰ عام ہونے پر خوشگوار معلوم ہوگی۔ لہذا مسافر پر اس عمومیت کی بناء پر روزہ رکھنا آسان ہوگا، دشوار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے سفر میں روزہ نہ رکھ کر اس کی قضاء بحالت اقامت معینی مقیم ہو کر ادا کی تو سب لوگ افطار کی حالت میں ہوں گے اور تنہا یہ شخص روزہ دار ہوگا تو یہ اس پر گراں گذرے گا۔

شارح نے کہا۔ احناف کی دلیل نہایت دقیق اور تحسین کے قابل ہے جس کا ہم کو بار بار تجربہ ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا۔ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا عام طور پر اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ رکھنے سے اس کو کمزوری آجائے، یا جہاد میں جانا ہو اور جہاد کرنے میں اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق ہو جائے یا اسی طرح کا کوئی کام دوسر فوٹ ہو جائے کا اندیشہ نہ ہو جائے تو مسافر بالاتفاق افطار کر سکتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کے لئے اولیٰ ہوگا۔ اس لئے روزہ رکھنے سے اگر یہ کمزور ہو جائے اور وفات پا جائے تو گنہگار ہوگا۔

وَأَمَّا أَنْتُمْ فَنُحْيِي الْمَيِّتَ فَمَا وَضَعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْحَارِ وَالْأَعْلَالِ أَيْ سَقَطَ عَنَّا وَلَكُمْ يَشْرَحُ فِي حَقِّقْنَا مَا كَانَ فِي الشَّرْائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْبَحْنِ الشَّاقَّةِ وَالْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ وَالْإِصْحَارِ هُوَ الشَّدَّةُ وَالْأَعْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ أَيْ الْمَوَاضِئِ اللَّامِ مَتَّ كَمَا لُغْلٍ وَالْأَعْلَالُ أَنْتُمْ جَمِيعًا كُنَّا يَةً عَنِ الْأَمْرِ الشَّاقَّةِ وَإِنْ خَصَّ الْمَقْتَرُونَ مِنَ الْبَعْضِ بِالْإِصْحَارِ وَالْبَعْضُ بِالْأَعْلَالِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْأَعْضَاءِ وَالْخَاطِئَةِ وَفَرَضِ

مواضع النجاسة و قتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتميم وحرمته  
أكل الضائم بعد النوم وحرمته الوطئ في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربة المال  
وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيم إلا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجاناة حسنة بحسنة لا  
بعشر وكتابة ذنب اللئيل بالعظم على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم ولبلة وحرمته العقوب  
عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في آياتها ومخرجه الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبب و  
فرضية الصلوة في الليل وأمثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن أممتنا تحفيقا وتكريما فستحق ذلك  
رخصة مجاز لأن الأصل لكم يبق مشروعا لناقط ولو علمنا به أخيانا أممتنا وعوتبتنا وكان القياس  
في ذلك أن يستحق شحا وراتما سئينا رخصة مجازا محضاً.

## ترجمہ

اور بہر حال رخصت مجاز کی دو قسموں میں آتم اور کامل ترین قسم ہے وہ اصرار اور اغلال جو ہم سے اٹھا  
لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہے، ہمارے حق میں وہ مشروع نہیں رہا جو سابقہ شریعتوں میں  
سختی، دشواری، بھاری اعمال مشروع تھے۔ اور اصرار کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال غل کی جمع ہے (تھکڑی ہونے)  
اور ظاہرات یہ ہے کہ یہ دونوں بول کر امور شائعہ مراد لئے گئے ہیں۔ اگرچہ مفسرین نے اس میں سے بعض اعمال کو اصرار  
کے ساتھ اور بعض اغلال کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور ان تکلیف دہ احکامات میں سے بعض یہ ہیں، خطا کرنے  
والے اعضاء کا کاٹ دینا، اور مواضع نجاست (جہاں نجاست لگی ہو) اسے کتر دینا، اور تو بہ میں انسان کو قتل  
کر دینا، مسجد کے علاوہ نماز کا جائز نہ ہونا، تیم سے پاکی کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روز دار کیلئے کھانے کا  
حرام ہونا، اسی طرح رمضان کی راتوں میں عورت سے وطی کا حرام ہونا، گناہ کی وجہ سے عمدہ، پاکیزہ لذیذ چیزوں  
کا اس پر حرام ہونا، زکوة کا نصاب مال کا چوتھائی حصہ ادا کرنا۔ زکوة اور غنائم کے اموال کا کسی قابل نہ ہونا مگر صرف  
یہ کہ آگ آسمان سے نازل ہو اور اسے جلادے، ایک نیکی کا بدلہ صرف ایک ثواب کا مستحق ہونا دس گنا ثواب نہ  
لینا، رات کا کیا ہوا گناہ صبح کو روزہ دار پر لکھ جانا، پچاس نمازوں کا دن رات میں فرض ہونا، قصاص میں معافی کا  
حرام ہونا، حالفہ عورتوں سے خلط ملط کا ممنوع ہونا ایام حیض میں، اور گوشت میں چربی اور رگوں کا حرام ہونا،  
سینچے کے مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات کے اوقات میں نماز کا فرض ہونا۔ اس جیسے بہت سے احکام ہیں۔ یہ  
سب کے سب ہماری امت سے کرامۃ اور تحقیق کے پیش نظر اٹھا لئے گئے ہیں۔ پس اس قسم کا رخصت نام  
مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ انکی اصل ہمارے لئے مشروع باقی نہیں رہی۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو ہم  
گنہگار ہوں گے اور سزا پائیں گے، حالانکہ قیاس کا تقاضہ اس میں یہ تھا کہ اسکو نسخہ کہا جاتا مگر ہم نے اسکا نام رخصت  
محض مجاز رکھا ہے۔

تشریح مجاز کی دو انواع میں سے جو زیادہ تامہ ہے معنی رخصت مجاز کی قسم اول وہ احکام ہیں جو مشقت سے

بھری ہوئی اور وہ اجم سابقہ میں جائز تھے مگر امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ احکام ساقط ہو گئے ہیں۔ جیسے خطا کر نیوالے اعضاء کو کاٹ دینا، نجاست کے مقام کو کاٹ دینا، تو بہ کیلئے قتل نفس، سوائے مسجد کے عام جگہوں میں نماز کا عام جواز، بذریعہ تیمم طہارت کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ رکھنے والے کیلئے کھانے پینے وغیرہ کی حرمت، مسافر رمضان کی راتوں میں جماع کی حرمت، گناہ کی وجہ سے پاک چیزوں کی رکاوٹ، چوتھائی مال کا زکوٰۃ میں واجب ہونا، اور زکوٰۃ کے مال اور مال غنیمت کو آسمان سے آگ کا نازل ہو کر جلا دینا، ایک عمل پر ایک ہی نیکی کا ملنا، رات کا کیا ہو گا گناہ صبح کو دروازہ پر جلی قلم سے لکھا ہوا ہونا، اسی طرح شب و روز میں پچاس نمازوں کی فرضیت، قصاص کی معافی کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورت سے استفادہ نہ کر سنا، اسی طرح گوشت میں جو جربہ یا رگیشالی ہوتی ہیں ان کا حرام ہونا، سینچر کے دن شکار کی ممانعت، شب میں تہجد کی فرضیت وغیرہ۔ احکام میں سہولت اور اعزاز و اکرام کے لئے اس امت سے مذکورہ احکام اٹھائے گئے۔

مصنفؒ نے فرمایا اس قسم کا نام رخصت بطور مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ ان احکام کی اصل اس امت کیلئے اب بھی مشروع نہیں ہیں۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو گنہگار ہوں گے اور عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ قاعدہ سے ان احکام کو منسوخ ہونیکا نام دیا جانا چاہئے تھا مگر مجازاً ان کو رخصت کا نام دیا گیا۔

وَالنَّوَاحِیُّ الرَّالِیُّ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادَةِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ أَيْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوَى مَوْضِعِ الرِّخْصَةِ  
فَمَنْ حَيْثُ أَتَى لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الرِّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَتَى بَقِيَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ  
كَانَ الْفَقْصُ فِي الْمَجَازِ يَتَبَيَّنُ فَيَكُونُ شَبِيهَاً بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَقَضَائِهَا لِلْصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فِيهِ مُسَامَحَةٌ وَالْأَوَّلَى  
أَنْ يَقُولَ كَسُوطِ الْكَمَالِ الصَّلَاةُ فِي السَّفَرِ لِيُؤْتَى قَرِيبًا وَيُطَابِقُ أَصْلُهُ لَكَلَّةٍ عَابَرٍ بِالْحَاجِلِ تَخْفِيفًا  
فَهُوَ عِنْدَنَا رِخْصَةٌ اسْقَاطُ لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِعَزَمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رِخْصَةٌ تَرْفِيفٌ وَالْأَوَّلَى الْإِكْمَالُ  
بِقَوْلِهِ تَعَرَّ وَادَّخَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ تَلَكُّسٌ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَنَكُمُ الَّذِينَ  
كَفَرُوا عَلَّقَ الْقَصْرُ بِالْخَوْفِ وَنَفَى فِيهِ الْجُنَاحُ فَعَلِمَ أَنَّ الْأَوَّلَى هُوَ الْإِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ  
الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ أَرْثُونَ فَقَالَ هَذِهِ صِدْقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا  
عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صِدْقَةً سَمَاءً صِدْقَةً وَالصَّدْقَةُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّحْلِيلُ اسْقَاطُ مُحَضَّرٍ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ  
عَنِ جِهَةِ الْعِبَادَةِ كَوَلَّى الْقَصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ الْجُنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَإِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ  
لَا تَلْزَمُ طَاعَتُهُ فَمِمَّنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَوَّلَى بَأَنْ لَا يُرَدَّ وَأَمَّا نَفَى الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَاتِّمَامُهُ  
لِتَطْيِيبِ انْفُسِهِمْ لَا نَهْمُ كَانُوا مُظَلَّةً أَنْ يَخْطُرَ دَابَالُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ وَبِهِ عِلْمٌ أَنَّ قَبْدَ  
الْخَوْفِ أَيْضًا رَافِقٌ لَا مَوْفُوفًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ۔

## ترجمہ

اور مجاز کی چوتھی قسم ناقص ترین قسم ہے جو فی الجملہ شروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے۔ یعنی بعض جگہوں پر رخصت کے مواضع کے علاوہ۔ پس اس حیثیت سے کہ موضع رخصت میں باقی نہیں رہے یہ مجاز کی قسم میں شمار ہو گئے۔ اور چونکہ دوسرے مقام پر باقی ہیں اس لئے مجازیت میں انقص ہو گئے۔ لہذا یہ قسم رابع اول قسم کے مشابہ بن گئی۔ جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا۔ مصنف سے اس مقام میں چوک ہو گئی بہتر یہ تھا کہ مصنف فرماتے جیسے اکمال صلوٰۃ کا سفر کی حالت میں ساقط ہونا تاکہ اپنے قرین (ساتھی) کے ہم مشابہ ہو جاتی اور اصل کے مطابق ہو جاتی۔ قرائن سے مراد آنیوالا قول سقوط حرمتہ الہیہ ہے۔ مگر مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ پس نماز میں قصر ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔ اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور ادلی اکمال صلوٰۃ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر حرج (گناہ) نہیں ہے کہ نماز میں قصر کرو۔ اگر تم کو ڈر ہو کہ تم کو کافر ستائیں گے؟ یہاں پر قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے۔ اور گناہ (حرج) کی نفی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ادلی اکمال ہے۔ اور ہم جواب دیں گے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر فاروقؓ نے جناب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یا رسول اللہ ہم کو کیا ہوگا کہ ہم نماز میں قصر کریں جبکہ ہم امن کی حالت میں ہیں تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا یہ صدقہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں بخشا ہے۔ پس تم اس صدقہ کو قبول کرو آنحضرتؐ نے قصر کو صدقہ قرار دیا ہے۔ وہ صدقہ جو تمہیک کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ اسقاط محض ہو اگر تلبہ۔ بندوں کی طرف سے روکے جانیکا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ولی جنایت جب جنایت کو معاف کر دے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگر صدقہ دینے والا ان لوگوں میں سے ہو جس کی فرمانبرداری لازم نہیں، تو ایسی ذات بابرکات جس کی طاعت سب پر لازم ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکات ہے اولیٰ ہے کہ نہ رد کیا جائے۔ اور بہر حال گناہ کی نفی ایسے لوگوں سے جو قصر کرتے ہوں تو ان کی تسکین خاطر کے لئے ہے۔ کیونکہ وہ اس گمان میں تھے کہ اپنے دلوں میں خیال کرتے کہ ہم پر قصر کرنے میں گناہ ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خوف کی قید محض اتفاقی ہے اس پر نماز کا قصر موقوف نہیں ہے۔

## تشریح

رخصت مطلقہ کی چوتھی قسم کا بیان :- یہ رخصت مجازی کی دوسری قسم ہے۔ یہ قسم پہلی کی بہ نسبت ناقص ہے۔ یہ قسم فی الجملہ مشروع ہے مگر بندوں سے ساقط العمل ہے۔ اور چونکہ یہ نوع رخصت کے مقام میں باقی نہیں رہتی اس لئے اس کو مجاز کہا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام پر یہ باقی ہے اس لئے اس کا مجاز ہونا ناقص ہے مگر یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ضرور ہے جیسے بحالت سفر نماز کا قصر۔ مگر بقول شارح اس کے بجائے ماتن کو دوسری مثال دینا چاہئے تھا۔ مناسب تھا کہ فرماتے کہ سقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر سفر میں اکمال نماز کا ساقط ہو جانا، اس مثال اور آگے آنیوالی مثال و سقوط حرمتہ النحر میں مناسبت بھی ہو جاتی، اور اصل سے مطابقت بھی رہتی۔ مگر مصنف نے صرف کلام کا



وَالْاَكْرَاهُ اَصْلًا وَاِنْ بَقِيَتْ فِرْحَقٌ غَيْرُهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ ثُمَّ الْيَسِيرُ  
فَاِنْ قَوْلُهُ مَا اضْطُرَرْتُمْ ثُمَّ الْيَسِيرُ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَانَتْ قِيلَ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ  
فِي جَمِيعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا حَالَ الْغُرُورِ فَإِنْ لَمْ يَأْكُلِ الْبَيْتُ اَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَمَاتَ يَمُوتُ اَتَمًا  
بِخِلَافِ الْاَكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَاِنَّهُ وَاِنْ ذَكَرْتُمْ فِيهِ اسْتِثْنَاءٌ اَيْضًا بِقَوْلِهِ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ  
بِالْاِيْمَانِ لَيْسَ اسْتِثْنَاءٌ مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ اَوْ الْعَذَابِ اِذَا التَّقْدِيرُ مِنْ كُفْرٍ بِاللَّهِ  
مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَفِي  
رَوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوْسُفٍ وَالشَّافِعِيِّ اَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلَكِنْ لَا يُوْخَذُ بِهَا كَسَائِرِ الْاَكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ  
مِنْ قَبْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ  
وَلَا اِطْلَاقُ الْمَغْفِرَةِ عَلَى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَالْجَوَابُ اَنْ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاضْطِرَّ اِلَّا الْمُتَقَصِّرَ  
لِلنَّسْأُولِ يَكُونُ بِالْاجْتِهَادِ وَعَسَى اَنْ يَفْقَعَ النَّسْأُولُ زَائِدًا عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ لِاَنَّ مَنْ ابْتَدَى بِهَذَا  
الْمَخْمَصَةِ لَعَسَّ عَلَيْهِ رِغَايَةٌ قَدْ بَرَّ الْحَاجَةَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَطْهَرُ فِيمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ حَرَامًا  
فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاضْطِرِّ اِنْ فَعَدَّهَا يَحْنُثُ وَعِنْدَنَا لَا -

## ترجمہ

اور شراب اور مردے کی حرمت کا ساقط ہو جانا مضطر اور مکروہ کے حق میں۔ کیونکہ اضطرار اور اکراہ کی صورت  
میں ان کی حرمت اصلاً باقی نہیں رہتی اگرچہ ان دونوں کے غیر کے حق میں حرمت اسی طرح باقی  
رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ اِلَيْهِ" اور وہ واضح کر چکے ہیں جو کچھ اس نے تم پر  
حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر یہاں پر "اِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ" استثناء ہے ماحرم علیکم سے۔ گویا اللہ تعالیٰ  
کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ماحرم علیکم کو پوری تفصیل سے تمام حالات میں بیان کر دیا ہے  
لیکن ضرورت کی حالت میں۔ کیونکہ اگر اضطرار اور اکراہ کی حالات میں مبتلا نہ بنے مردار کو نہ کھایا، یا خمر کا استعمال نہ  
کیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مر گیا۔ بخلاف کلمہ کفر کے زبان پر لانے پر مجبور کئے جانے کے۔ تو استثناء کا ذکر اگرچہ اس  
جگہ پر بھی موجود ہے جیسے اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے بلکہ عذاب اور  
غضب سے ہے۔ کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح پر ہے "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ  
اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ" جس نے اللہ کا کفر کیا ایمان لے آنے کے بعد، تو ان پر اللہ تعالیٰ کا  
غضب ہے اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے، لیکن وہ شخص جو مجبور کیا گیا مگر اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے۔  
اور ایک روایت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اس سے حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اس سے  
آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا جیسے اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کی قسم میں سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ  
نے ارشاد فرمایا "فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ وہ

نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا نہایت رحم والا ہے) اس آیت میں مغفرت کا اطلاق حرمت کے قیام پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اسوجہ سے ہے کہ وہ اضطراب جس کیوجہ سے تناول کی رخصت دی گئی ہے اجتہاد ہی ہے۔ ممکن ہے کہ تناول حرام حاجت کی مقدار سے زائد ہو جائے کیونکہ جو شخص اس غصہ میں مبتلا ہو جائے تو مقدار حاجت کی رعایت کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ اس نے قسم کھائی، لایا کُل حرام (وہ حرام چیز نہیں کھا تیکہ) اس کے بعد بحالت اضطرابی اس نے شراب پی لی تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قسم میں حائل ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک ہو گا۔

تشریح

**تشریح** قولہ وسقوط حرمة الخمر والہیتۃ - یہ بھی رخصت کی چوتھی قسم کی ایک مثال ہے کہ شراب اور میت کا حرام ہونا اس شخص کیلئے جو مضطر نہ ہو، نہ ہی اس کو کھانے پر مجبور کیا گیا ہو، بحالہ موجود ہے۔ مگر اس شخص کیلئے جو مکرمہ یا مضطر ہو حرمت اس سے ساقط ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَقَدْ فَضَّلْنَا لَكُمُ الْمَآءَ اِذَا اضْطُرُّمَ دَحِقَ تَعَالٰی نے تمہارے لئے جن چیزوں کو حرام کیا ہے اس کی تفصیل بیان فرمادیا ہے مگر جن کے کھانے میں تم مضطر ہو۔ گویا حرمت سے ما اضطررتم کو ماحرم علیکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

خاصہ یہ نکلا کہ باری تعالیٰ کی طرف سے وہ تمام اشیاء جو تم پر عام حالات میں حرام ہیں صاف صاف وضاحت سے بیان کر دی گئی ہیں سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالتوں کے حرام نہیں ہیں۔ اس لئے اگر کسی مضطر شخص نے حرام کا استعمال نہ کیا یا شراب نہ پی اور بھوک کی شدت کو برداشت نہ کر کے مر گیا تو وہ بحالت گناہ مر گیا لیکن اگر وہ کلمہ کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا مگر اس نے اس کلمہ کفر کو زبان سے ادا نہ کیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ تو یہاں سبھی اگرچہ استثنائی صورت موجود ہے کہ الا من اکرہ وقلبه مطمئن بالايمان لیکن جو شخص مجبور کیا گیا حالانکہ اس کا دل حق سے مطمئن اور تصدیق کر رہا ہے۔ چونکہ یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ بحالت اکراہ اس کے لئے کفر کا کلمہ کہنا مباح ہو۔ درحقیقت یہ استثناء غضب اور عذاب الہی سے ہے۔ اس کی تقدیر عبارت اس طرح پر ہے من کفر بالله من بعد ایمانہ فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبه مطمئن بالايمان (جس نے خدا پر ایمان لے آنے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کر دیا تو ایسے لوگوں پر حق تعالیٰ کا غضب اور بڑا عذاب ہو گا مگر وہ شخص جس کو ایسے کلمے کے کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کا دل مطمئن ہو تو اس پر نہ عذاب ہو گا نہ حق تعالیٰ کا غضب نازل ہو گا) حاصل یہ نکلا کہ کلمہ کفر کے کہنے کی حرمت تو بحالت اکراہ باقی ہے لیکن اگر مکرہ کے کلمہ کفر کو جان بچانے کیلئے کہہ دیا تو اس پر عذاب نہ ہو گا۔ اور چونکہ یہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے۔ اس لئے اگر مکرہ کے کلمہ کفر کو زبان سے بھی نہ کہا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ حق تعالیٰ کے یہاں اس کو شہادت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا ایک قول شراب اور میتہ کے متعلق یہ ہے کہ بحالت اکراہ واضطرار ان کی حرمت باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان کے استعمال کرنے میں باز پرس نہ ہوگی جس طرح اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے۔ اس لئے یہ قسم ان دونوں حضرات کے نزدیک رخصت کی قسم اول

کے قبل سے ہے۔ ان دونوں حضرات نے اپنے قول کی تصدیق میں یہ فرمایا "فمن اضطر غیر بارغ ولا عاذ فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" اس میں مغفرت کا لفظ مذکور ہے جو اس بات پر دال ہے کہ شراب اور مردار وغیرہ حرام اشیاء کی حرمت بحالت اکراہ واجبار بھی موجود ہے۔ احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس لئے مذکور نہیں ہے کہ شراب اور میت وغیرہ کا حرام ہونا بحالت اضطرار بھی موجود ہے، مغفرت کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اضطرار جس کی بنا پر پران چیزوں کی رخصت دی گئی ہے یہ رخصت اجتہادی ہے کیونکہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ کھانے کی صورت میں کھالینا اس مقدار سے زائد ہو جائے جس کی شرعاً اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے کہ ایسے شخص پر ضرورت کی مقدار کی رعایت کرنے کی پابندی مشکل ہے۔ اس لئے اس ضرورت سے زائد کھالینے کے متعلق ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر زائد کھالیا تو حق تعالیٰ معاف کر نوالے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھالیا کہ میں حرام شئی تناول نہ کروں گا، اس کے بعد اس آدمی نے اضطراری کی حالت میں شئی حرام تناول کر لیا۔ تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانت ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک اضطراری کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک یہ شخص حانت نہ ہو گا کیونکہ احناف کے نزدیک بحالت اضطراری حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو حرام کا تناول کر نوالا نہ کہا جائیگا۔

وَسَقُوطُ عَسَلِ الرَّجُلِ فِي مَدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنْ اسْتَأْذَنَ الْقَدَمَ بِالْخَفِّ يَمْنَعُ سِوَايَةَ الْحَدِّثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ ظَاهِرًا أَوْ مَا حَلَّ فَوْقَ الْخَفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا يَشْرَعُ الْغُسْلُ فِي هَذِهِ الْمَدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّابِسِ وَهَذَا عَلَى سِوَايَةِ الْأَصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنَّ نَزْعَ الْخَفِّ فِي الْمَدَّةِ وَغُسْلَ الرَّجُلِ لَيَكُونُ مَا جُوزَ ۱۔

ترجمہ

اسی طرح غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا مدتِ مسح میں۔ اس وجہ سے کہ قدم کو موزہ سے پوشیدہ کر لینا حث کو سرایت کرنے سے روک دیتا ہے۔ اور موزہ پہننے سے پہلے وہ ظاہر تھا اور وہ نجاست جو موزہ کے اوپر داخل ہو گئی ہے وہ مسح سے زائل ہو جائے گی۔ لہذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہو گا اگرچہ غیر لابس کے حق میں یہ حکم باقی رہے گا۔ یہ علماء اصول کی روایت کی بنا پر ہے۔ اور بہر حال صاحبِ ہدایہ نے تو فرمایا ہے کہ اگر مدتِ مسح میں موزہ اتار لیا اور پیر دھولیا تو اجر کا مستحق ہو گا۔

تشریح

مسح کی مدت میں پیر کے دھونیکا حکم ساقط ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ پیر چھپ جاتا ہے اور پیر کا چھپ جانا نجاست کے سرایت کرنے سے مانع ہے جبکہ اس نے موزے کو پہنا تھا تو قدم اس وقت پاک تھا۔ اور جو نجاست موزے کے اوپر داخل ہوئی ہے وہ مسح کرنے سے زائل ہو گئی



لہذا اس مدت میں پیر کا دھونا مشروع نہ ہوگا۔ حالانکہ غسل جیل کا حکم اس کے حق میں جس نے موزہ کا استعمال نہیں کیا اور اس کا پیر کھلا ہوا ہے باقی ہے۔ یہ حکم اصولیین کی روایت کی بناء پر ہے۔ مگر صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدت مسح کے اندر اس نے موزہ نکال کر بیروں دھولیا تو اس کو ثواب ملے گا۔

وَلَمَّا فُرِضَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا بِهَذَا التَّقْرِيبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرٍ لَا سَلَامَ  
وَكَانَ الْأَوَّلِيُّ أَنْ يَذْكُرَ بَعْدَ الْقِيَاسِ فِي بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ فَقَالَ  
فَصُلِّ - الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ بِأَسْبَابِهَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُؤَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُوسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ  
الشَّرْعِيَّةِ أَوْ الْحَرَامِ أَوْ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ أَوْ خَوْذًا لِكَيْ يَطْلُبَ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ  
الْمَحْكُومِ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ أَعْنَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِفِعْلٍ أَوْ لِكَلِمَةٍ وَلَهَا  
أَسْبَابٌ تَصْنَفُ إِلَيْهَا أَمَّا عِلَلُ شَيْءٍ نَسَبُ الْأَحْكَامِ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَإِنْ كَانَ الْمَوْثَرُ الْحَقِيقِيُّ  
فِي الْأَشْيَاءِ عَلَيْهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ حَدِّثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتُ وَمِلْكُ الْمَالِ وَآيَامُ شَهْرِ مَضْنَانِ وَ  
الرَّأْسُ الَّذِي يُمُونُهُ وَيُؤَلِّقُهُ وَالْبَيْتُ وَالْأَمْرُ مِنَ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ حَقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَالصَّلَوةُ وَتَعَلُّقُ  
الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِالتَّعَاطِي هَذِهِ كُلُّهَا أَسْبَابٌ -

## ترجمہ

اور مصنف جب احکام شرعی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس موقع کی مناسبت سے احکام کے اسباب کو شروع فرمایا اتباع کرتے ہوئے امام فخر الاسلام کی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ ان کو قیاس کی بحث کے بعد اسباب و علل کی بحث میں اس کو بیان کرتے جیسا کہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ پس فرمایا فصل امر اور نہی دونوں اپنے تمام اقسام کے ساتھ جیسے امر کا موقت یا مطلق ہونا، موسع یا مضیق ہونا۔ اور نہی کا امر شرعیہ سے ہونا یا افعال حسیہ سے ہونا، یا بیع لعینہ یا بیع لغیرہ ہونا۔ یا اس کے مانند۔ احکام مشروعہ کی طلب کے لئے ہیں۔ احکام سے مراد وہ عبادات یا غیر عبادات ہیں جن کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، نفس احکام مراد نہیں ہیں۔ اور طلب سے فعل کی طلب مراد ہوا یا فعل سے رکنا مراد ہو۔ اور ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جنکی طرف یا احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی شرعی علتیں ہیں۔ ان کی طرف ظاہری طور پر احکام کی نسبت کی جاتی ہے اگرچہ تمام اشیاء میں حقیقی مَوْثَرُ اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے ایام کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار برداشت کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ میں حقیقہ پیداوار کا ہونا یا ارض نامی کا تقدیر ہونا، نماز کا ہونا، بقاء مقدور کالین دین سے متعلق ہونا۔ یہ سب کے سب اسباب ہیں۔

**تشریح** احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان :- مصنف نے اسباب مشروعہ کو فخر الاسلام کی ترتیب پر بیان کیا ہے جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے حضرات نے ان اسباب کو اسباب

علل کے بعد باب القیاس میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا امر اور نہی مع اپنی تمام اقسام کے احکام مشروع کی طلب کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے امر کا موقت اور مطلق ہونا، وسعت دیا ہوا ہونا، ایسا امر ہونا جب تنگی ہے۔ اسی طرح اقسام نہی کا امر شرعی ہونا، امر حسی ہونا، قبیح لعینہ اور قبیح لغیرہ ہونا۔ یہ تمام اقسام احکام مشروع کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شرح نے فرمایا۔ احکام سے وہ عبادتیں مراد ہیں جن کے بارے میں شریعت میں امر کیا گیا ہے۔ ایسے ہی طلب عام طلب مراد ہے۔ یہ طلب ایجاد فعل اور ترک فعل دونوں کے لئے ہو سکتی ہے۔ ماتن نے فرمایا ان احکام کے اسباب متعدد اور کثیر ہیں جن کی جانب یہ احکام منسوب ہوتے ہیں۔ یعنی وہ اسباب اور علتیں کثیر ہیں جن کی وجہ سے ان احکام کو منسوب کیا جاتا ہے مگر تمام اسباب میں مؤثر باری تعالیٰ ہی ہیں۔

ماتن نے فرمایا: ان اسباب میں سے ایک سبب عالم کا حادث ہے، ایسے ہی وقت کا پایا جانا، مالک نصاب ہونا، رمضان کا مہینہ ہونا، ان افراد کا ہونا جن کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور وہ افراد اس کی پرورش میں ہوں اسی طرح خانہ کعبہ شریف کا ہونا، زمین کا پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا نامی ہونا خواہ حقیقہ یا تقدیراً، نماز کا ہونا، ایسے امور کا ہونا جو زندگی کی بقا کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ان اسباب کے سبب اور احکام ہیں۔

ثم شرع بعد هاتين بياني المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال لايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالتضام لايجب الا لحدوث العالم ولو لم يكن كذا قال لما احتجنا الى الصانع كما قال اغرابي البعثة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات اجزاج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت والايجاب غيب عنا فاقم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي المولود الذي هو ثمنك على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليها وتكررها بتكررها لكن الله تعالى اخبرنا ان الشهر الصوم فتعلم له النهار وصداقه الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمتد على عاتقه فانه سبب وجوب هذه الصدقة والاهل في ذلك هو سر اسد فانه يمتد على عاتقه ثم اولاد الصغار وعبيد فانه يمتد على عاتقهم بخلاف الزوجية واولاد الكبار فانه لا يمتد على عاتقهم والاحتج ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا التمس بتكررها في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الحارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اضطربت الزرع آفة وتكررها الوجوب بتكررها النماء والمخرج هذا ناظر

الی قولہ اَوْ تَقْدِيرًا فَإِنَّ الْأَرْضَ النَّامِيَّةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالْمَكْنِ مِنَ الزَّرْعِ أَعْرَبَ سَبَبٌ لِلْخَارِجِ  
سَوَاءٌ زَرَعَهَا أَوْ عَقَلَهَا وَهُوَ الْأَلِيقُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَخِّلِ فِي الدُّنْيَا وَالظَّهَائِرَةِ هَذَا نَاطِقٌ إِلَى  
الصَّلَاةِ فَإِنَّ شُرْعِيَّةَ الصَّلَاةِ سَبَبٌ وَجُوبِ الطَّهَارَةِ وَالْحَقِيقِيَّةِ وَالْحَكْمِيَّةِ وَالصُّغْرَى وَالْكِبْرَى كَمَا  
أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتِ هَذَا نَافِذٌ إِلَى تَعْلُقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ فَإِنَّهُ لَمَّا حَكَّمَ اللَّهُ تَعَالَى  
بِقَاءَ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ لَا يَبْقَى قَالِمٌ يَكُنْ فِيهِمْ مَعَامِلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ  
مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَنَكَاحٍ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهَذَا الْجَنَسِ بِالتَّوَالِدِ عَلَيْهِمْ أَنَّ تَعْلُقَ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ  
بِالْمُعَامِلَةِ هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشُرْعِيَّتُهَا وَهَذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ  
يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُونِ مَعَامِلَةٍ وَنَكَاحٍ لِأَنَّهُ خَلَقَهُمْ كَمَا لَكَ وَلَا يَتَعْلَقُ بِأَعْمَالِهِمْ أَمْزَاجٌ

## ترجمہ

یہ لغت و نشر مرتب کے انداز پر ان کے مسببات کو ذکر فرمایا اور کہا ایمان دایمان کے لئے یہ حدیث  
عالم کا مسبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب نہیں ہے مگر حدوثِ عالم کی وجہ سے -  
کیونکہ عالم اگر حادث نہ ہوتا تو ہم صانعِ عالم کے محتاج نہ ہوتے جیسے کسی دیہاتی عربی نے کہلے البقر علی البعیر  
میں لٹنی اونٹ پر دلالت کرتی ہے، اور نشانِ قدم گزرنے پر دلالت کرتے ہیں۔ پس آسمان کا برجوں والا ہونا اور  
زمین کا پھٹ جانا والی ہونا لطیف و خبیر پر دلالت نہ کریں گی۔ اور نماز کے لئے۔ یہ جملہ وقت سے متعلق ہے  
کیونکہ وقت وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو اس وقت واجب فرمایا ہے اور ایجاب  
ہم سے غائب ہے لہذا اس کی جگہ وقت کو قائم کر دیا گیا ہے۔ اور زکوٰۃ کیلئے۔ یہ مال کے مالک ہونے کے اعتبار  
سے ہے کیونکہ مال نامی جس پر سال گزر چکا ہو اور وہ مال حاجت کی مقدار سے زائد ہو تو زکوٰۃ کے وجوب  
کا سبب ہے، اور روزہ کیلئے۔ اس کا تعلق شہرِ رمضان کے دنوں سے ہے۔ کیونکہ روزہ کا وجوب شہرِ رمضان  
کے سبب سے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت شہرِ رمضان کی طرف کی گئی ہے۔ اور صوم میں تکرار  
شہرِ رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے راتوں کو محلیتِ صوم سے خارج  
فرمادیا ہے لہذا ماہِ رمضان کے دن اس کا محل قرار پایا گئے۔ اور صدقہ فطر کیلئے۔ یہ اس شخص کے لحاظ سے  
ہے جس کا بار یہ شخص اٹھاتا ہے اور ان کا ولی ہے ان کی پرورش کرتا ہے۔ کیونکہ وہی اس صدقہ کے وجوب  
کا سبب ہے اور اصل اس کے وہ افراد ہیں کیونکہ وہ ان کا ذمہ دار اور کفیل ہے پھر اس کی چھوٹی اولاد  
اور غلام ہیں کیونکہ وہ انکی کفالت کرتا اور پرورش کرتا ہے۔ بخلاف بیوی اور بڑی اولاد کے کیونکہ صدقہ  
دینے والا انکی پرورش نہیں کرتا۔ اور حج کیلئے۔ یہ فریضہ بیت اللہ شریف کے اعتبار سے ہے کیونکہ بیت اللہ  
وجوبِ حج کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ فرض نہیں ہوتا۔ کیونکہ بیت اللہ  
شریف ایک ہی ہے۔ اور حج کے لئے اس کا وقت شرط اور ظرف ہے۔ اور عشر کے لئے۔ اس کا وجوب

ارض نامیہ کے اعتبار سے واجب ہے جبکہ پیداوار حقیقت میں ہوتی ہو۔ کیونکہ زمین پر جب درحقیقت پیداوار ہوگی تو عشر واجب ہوگا۔ اور ساقط ہو جائیگا جب زمین اور کھیتی میں کوئی آفت آجانے سے پیداوار برباد ہو جائے اور پیداوار کے مکرر ہونے پر وجوب عشر بھی مکرر نہ ہوتا ہے۔ اور خراج کے لئے۔ یہ اس زمین کے لحاظ سے ہے جس میں پیداوار کی قوت تقدیراً ہو۔ کیونکہ زمین کی قوت پیداوار پر محصول واجب ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ اس نے کھیتی ہوئی ہے یا نہیں ہوئی۔ اور بیکار پڑی رہنے دی۔ اور یہ کافر کے حق میں ہے جو کہ دنیا میں پھنسا ہوا ہے زیادہ لائق ہے۔ اور طہارت کیلئے۔ یہ حکم نماز کے اعتبار سے واجب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت طہارت حقیقیہ و حکمیہ کے وجوب کا سبب ہے۔ اور طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ کی مشروعیت کا سبب بھی نماز ہے جس طرح پر کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے۔ اور معاملات کے لئے۔ یہ بقا و مقدور کی بقاء کے لحاظ سے واجب ہوئے ہیں کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کے بقا و قیامت تک کے لئے امر فرمایا ہے۔ اور واضح ہے کہ بقا و اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ مخلوق کے مابین آپس میں معاملات نہ ہوں جس سے ان کے معاشی معاملات طے ہوں۔ مثلاً بیع، اجارہ اور نکاح جو کہ توالد و تناسل کے ذریعہ اس جنس کی بقا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بقا و مقدور آپسی لین دین سے ہوگی۔ یہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔ اور یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ حیوانات قیامت تک معاملات اور نکاح کے بغیر بھی باقی رہیں گے کیونکہ ان کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہے، ان کے افعال سے امر اور نہی متعلق نہیں ہے۔

**مسبب اور احکام کا بیان :-** حدوث عالم کا مسبب ایسا ہے اور خود حدوث عالم اس کا سبب ہے اس لئے کہ حدوث عالم کی بناء پر خدائے کار ساز پر ایمان لانا فرض ہے۔ اس لئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو مخلوق قادر مطلق کی محتاج نہ ہوتی۔ اس بارے میں عرب کے ایک دہقان نے کہا کہ جب راستہ میں پڑی ہوئی اونٹ کی مینگنی اونٹ کا سراغ بناتی ہے، اسی طرح قدم کے نشان آنے والے جانے والے کا پتہ بتاتے ہیں تو یہ بُرہوں والا آسمان اور یہ دروں والی زمین خالق برحق اور لطیف و خیر کا پتہ کیوں کر نہ بتائیں گے۔

لہذا عالم کا حادث ہونا ایمان کا سبب ہے اور خود ایمان اس کا مسبب ہے۔ اسی طرح سبب وقت ہے اور نماز اس کا سبب ہے کیونکہ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاتاً موقوتاً کے ذریعہ حق تعالیٰ نے نماز کے لئے وقت کو سبب بنایا ہے، اور حقیقت میں واجب کرنیوالی ذات حق برحق ہے مگر چونکہ وہ ہماری نگاہوں، دھم و گمان سے غائب ہے۔ اس لئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا، وقت کو وجوب نماز کا سبب بنایا گیا۔ زکوٰۃ اموال، یہ ایک فریضہ ہے جس کا سبب مال کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ وہ مال جو نامی ہو اور اس پر سال پورا گزر چکا ہو اور سال بھر کی ضروریات سے فاضل و فارغ ہو اس مال کے مالک پر زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

دوسرا : یہ شہود شہر رمضان کا سبب ہے۔ اس لئے کہ رمضان کا مہینہ ہونا یہ سبب، روزے کا، کیونکہ روزہ کو مہینہ کی جانب مضاف کیا گیا ہے۔ اور کہا گیا صوم رمضان (رمضان کے مہینہ کا روزہ) اور روزہ میں تکراری ماہ رمضان کے مکرر سے کر آنے سے فرض ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”مَنْ كَلَّاهُ وَاشْرَبَهُ حَتَّى يَتَلَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ کہہ کر حق تعالیٰ نے دن کا روزہ فرض کیا ہے، اور رات کو کھانے پینے اور دیگر ضروریات کے لئے اجازت عطا فرما کر روزہ سے رات کو الگ کر دیا ہے۔ اس لئے رات محل صوم نہیں رہی۔

اسی طرح صدقة الفطر بھی ایک امر شرعی اور بندوں پر واجب ہے۔ یہ ان افراد کا سبب ہے جن کی کفالت اور مؤنتہ بندے کے ذمہ ہو۔ یہی افراد وجوب صدقة الفطر کا سبب ہیں۔ فخریہ جمع : یہ فریضہ خانہ کعبہ کا سبب اور خانہ کعبہ یا بیت النثر شریف اس کے وجوب کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں صرف ایک بار فرض ہوتا ہے کیونکہ سبب ایک ہی ہے اس میں تبدیلی و تکرار نہیں پایا جاتا۔ حج کا وقت وجوب حج کا حقیقی سبب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ وقت وجوب حج کے لئے شرط اور ظرف ہے۔ عشی، یہ نامی زمین کا سبب ہے، جب زمین میں حقیقتہً نمود ہوگا تو عشر واجب ہوگا، اور وہ زمین جس میں حقیقتہً نمون کی صلاحیت نہیں ہے تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ اور نمون حقیقی کی قید سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس زمین میں حقیقتہً نمود ہو وہی عشر کے وجوب کا سبب ہے۔ لہذا جب زمین سے تحقیقاً پیداوار ہوگی تو پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ اگر کسی سماوی آفت نے زمین کی پیداوار کو برباد کر دیا ہو تو اس زمین سے عشر ساقط ہو جائیگا۔ اور عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہوگا۔ خوراج : یہ زمین کے تقدیراً نامی ہونیکا سبب ہے۔ اس لئے کہ زمین نمون کا تقدیراً فوت ہونا خراج کے وجوب کا سبب ہے۔ خواہ کاشتکار زمین میں کاشت کرے یا ایسے ہی خالی چھوڑ دے اس پر یہ خراج بہر حال واجب ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ خراج کا وجوب کافر کے مال سے زیادہ مناسب ہے جو ہمہ تن دنیا ہی میں مبتلا رہتا ہے۔ طہارت : اس کا سبب نماز ہے، اور نماز کا سبب طہارت ہے کیونکہ نماز طہارت کی حالت میں واجب ہوتی ہے، طہارت حکمیہ ہو یا طہارت حقیقیہ ہو اور خواہ طہارت صغریٰ ہو یا طہارت کبریٰ ہو۔ بہر حال طہارت نماز کے لئے سبب ہے۔ نماز کے سبب سے طہارت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح باہمی معاملات ہیں۔ بقاء باہمی کا سبب ہے کیونکہ جب عالم قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور بقاء عالم کے لئے ضروری ہے کہ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر زندگی گزاریں اور زندگی کی بقاء کے لئے لوگوں کا آپس میں مل جل کر رہنا، ایک دوسرے سے لین دین کرنا، خرید و فروخت کرنا وغیرہ امور کا میسر ہونا ضروری ہے، اور باہمی تولد و تناسل کے لئے رشتہ ازدواج کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ امور انسان کے لئے مخصوص ہیں اور حیوانات کے لئے ان امور کی ضرورت نہیں ہے اس لئے حیوانات سے امر ذہنی کا کوئی تعلق نہیں رکھا گیا ہے۔

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالشَّرُّ الْمُرْتَبِ بَيْنَ أَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَتْ الْعُقُوبَاتُ وَ  
 شَبَّهَهَا فَبَيَّنَّا بِقَوْلِهِ وَأَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودِ وَالْكَفَارَاتِ مَا تُسَبِّتُ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلِ وَزِنَا وَ  
 سُرْقَةٍ وَأَمْرٍ بِإِثْرِ بْنِ الْحِظْرِ وَالْإِبَاحَةِ فَالْعُقُوبَاتُ أَعْلَمُ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهَا يُشْمَلُ الْقَصَاصُ أَيْضًا  
 وَالْكَفَارَةُ نَوْطٌ آخَرُ فَسَبَّبَ الْقَصَاصُ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَّبَ حَدَّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَّبَ قَطْعُ  
 الْيَدِ هُوَ السَّرْقَةُ وَيُقَالُ حَدَّ السَّرْقَةِ وَسَبَّبَ الْكَفَارَةُ هُوَ أَمْرٌ بِإِثْرِ بْنِ الْحِظْرِ وَالْإِبَاحَةُ وَذَلِكَ  
 لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ فِي أَمْرَةٍ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ فَسَبَّبَهَا لِأَبَدٍ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا بِإِثْرِ بْنِ الْحِظْرِ  
 وَالْإِبَاحَةُ لَتَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْحِظْرِ كَالْقَتْلِ  
 خَطَاؤُهُ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ دُمِيَ إِلَى صَبِيدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرَكَ التَّثَبُّتُ مَحْظُورٌ لِأَنَّ  
 قَدْ أَصَابَ أَدَمِيًّا وَاتْلَقَتْ فَبَيَّنَ الْكَفَارَةَ وَالْإِبَاحَةَ وَاعْتَمَدَ فِيهَا مَضْمَانٌ فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ  
 اتِّصَالُ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لِمَالِكِهِ وَمَحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ جَانِيَةٌ عَلَى الصُّومِ وَالصَّلَاةِ وَفِيهِ فَصْلٌ  
 أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْكَفَارَةِ وَأَيْضًا يُعَرِّفُ السَّبَبَ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَقْصِيدِ الْبَعْلَمِ  
 مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمَ قَبْلَهُ أَيْ أَنْتَ يَعْرِفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْعَمَلِ بِسَبَبِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعْلُقُ بِهِ فَالْمُسْتَوْبِ  
 إِلَيْهِ وَالْمُتَعَلِّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمُسْتَوْبِ وَالْمُتَعَلِّقُ الْبَيِّنَةُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ  
 وَتَعْلُقُ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسَبَ فُلَانٌ وَجَ يَرُدُّ عَلَيْنَا أَنْتُمْ رَبَّنَا أَضْفَعْتُمْ  
 إِلَى الشَّرِّ طَفْلَيْكَ يَطْرُدُ هَذَا فَقَالَ وَأَنْتَ لِيَضَافُ إِلَى الشَّرِّ طَفْلَانِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحُجَّةِ الْإِسْلَامِ  
 فَإِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَوْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِي يُمُونُ وَيُلِي عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ  
 تَضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا.

## ترجمہ

بہر حال عبادات و معاملات کے اسباب و مسببات کا بیان بالترتیب پورا ہو گیا اور عقوبات اور ان کے  
 مشابہ اور ان کے اسباب کا بیان باقی رہ گیا جن کو مصنف نے اپنے اس قول سے شروع کیا ہے  
 اور عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب دو چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں۔ جیسے قتل،  
 زنا، سرقت اور ایسا کوئی کام جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ پس عقوبات حدود سے عام ہیں۔ کیونکہ  
 یہ قصاص کو بھی شامل اور کفارہ دوسری نوز ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ قصاص کا سبب قتل عمد ہے اور زنا  
 زنا کا سبب زنا کاری ہے، اور قطعید کا سبب مال محفوظ کی چوری ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد سرقت  
 اور سبب کفارہ ایسے امور ہیں جو حظ اور اباحت کے درمیان دائر ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ امور  
 جبکہ عبادت بھی ہیں اور عقوبت بھی تو ان کا سبب بھی ضروری ہے کہ ایسا امر ہو جو اباحت و خطر کے درمیان  
 دائر ہو تاکہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو جائے اور عقوبت صفت خطر کی طرف جیسے قتل خطا

کیونکہ صورتہ تو اس نے شکار کو مارا ہے اور وہ مباح ہے اور ترک احتیاط کی وجہ سے ممنوع ہے کیونکہ اس نے آدمی کو پایا اور وہ مر گیا، پس اس میں کفارہ واجب ہو گا۔ اور ماہ رمضان میں جان بوجھ کر کھانی لینا یہ فعل مباح ہے کیوں کہ مالک کے ساتھ مملوک متصل ہو گئی۔ اور ممنوع و محظور اس وجہ سے ہے کہ صوم مشروع میں یہ جرم ہے لہذا کفارہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور سبب اس سے پہچانا جاتا ہے۔ یہاں پر سبب کے پہچاننے کا ایک کلی قاعدہ بیان کیا گیا ہے سبب کی تفصیل کے بیان کر دینے کے بعد۔ تاکہ ماقبل میں جو بات معلوم نہیں ہو سکی وہ اس قاعدہ سے معلوم ہو جائے یعنی شئی کا حکم کے لئے سبب ہونا معلوم ہو گا حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے سے، پس منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کا سبب ہو گا۔ کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف منسوب ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف اور مضاف الیہ کیلئے سبب ہوتی ہے اور اس سے حادث ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کسب فلاں۔ مگر اس وقت اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کبھی کبھی تم شرط کی طرف اضافت کرتے ہو۔ لہذا یہ قاعدہ مذکورہ بالا مطرد کیسے ہو سکتا ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ البتہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجازاً ہوتی ہے۔ جیسے صدقہ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر اور وہ یوم عید ہے صدقہ فطر کے لئے شرط ہے۔ اور سبب اس کا وہ افراد ہیں جن کی شخص کفالت کرتا ہے اور ان کا وہ ولی ہے۔ اور صدقہ فطر و دواں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ ایسے ہی حج اسلام ادا کرنے کی شرط ہے اور بیت اللہ شریف اس کا سبب ہے اور حج دونوں ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

## تشریح

معاملات اور عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے بطور پورا ہو گیا ہے۔ اب عقوبات، حدود، کفارات اور ان کے اسباب کہ جنکی جانب قتل، زنا، سرقة وغیرہ منسوب ہیں اور ان امور کے اسباب جو محظور اور اباحت کے درمیان دائر ہیں ان کا بیان ابھی باقی ہے۔ عقوبات کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ حدود سے عام ہیں اس لئے کہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہے اور کفارہ ایک دوسری نوع ہے۔ لہذا قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب زنا کاری ہے اور قطع یک سبب مال کی چوری ہے اس کو حد سرقة بھی کہتے ہیں اور کفارہ کا سبب وہ امر ہے جو اباحت اور نفی کے درمیان دائر ہے۔

قولہ فالعقوبات الخ۔ شارح نے کہا عقوبات حدود سے عام ہیں کیونکہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہیں۔ اور کفارہ مستقل ایک نوع ہے۔ پس قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب خود زنا ہی ہے، اور قطع ید انسان کے ہاتھ کاٹنے کی سزا سرقة (چوری) ہے۔ جس کو اصطلاح میں حد سرقة کہا جاتا ہے۔ اور کفارہ کا سبب وہ چیز ہے جو اباحت اور محظور کے درمیان دائر ہے کیونکہ کفارہ جبکہ عبادۃ اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ وہ بھی اباحت اور فطر کے درمیان دائر ہو تاکہ کفارہ میں جو عبادت ہے وہ صفت اباحت کی جانب منسوب ہو جائے اور جو عقوبت ہے وہ صفت کی جانب منسوب ہو جائے۔

قولہ کا قتل خطاۃً الی۔ جسے قتل خطا کی صورت میں۔ اسوجہ سے کہ یہ قتل ظاہری صورت کے اعتبار سے کسی کی جانب تیر پھینکا گیا ہے۔ اور کسی شکاری جانور کی جانب تیر چلانا اور اس کا شکار کرنا شرعاً مباح ہے مگر اس میں یعنی شکاری جانور کی جانب تیر کے پھینکنے میں تھوڑی سی چوک بھی ہو گئی ہے اور اطمینان، ہوشندی اور احتیاط کے خلاف بھی حرکت صادر ہوئی ہے، اس لئے ایک ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے یعنی تھوڑی بے احتیاطی کیوجہ سے ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے کیونکہ شکار کی جانب پھینکا جانوالا تیر اس بے احتیاطی اور بے خبری کی بنا پر آدمی کے لگ گیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا ہے لہذا اس قتل میں کفارہ لازم آئے گا۔

قولہ والافطار عمدۃً فی رمضان الی۔ ماتن نے کہا اور رمضان کے مہینہ میں قصداً کھانی لینا۔ تو اس کے اندر بھی اباحت کی ایک شان پائی جا رہی ہے۔ کیونکہ مالک نے اپنی شیئ ملوک کو تناول کیا ہے اس لئے ایک شیئ ملوک اپنے مالک کے پاس بیچ دیا گئی۔ جسے کہا جاتا ہے "حق بہ تعدار رسید" اور اس عمدۃً افطار میں دوسری شان منظور ہونے کی بھی پائی جاتی ہے یعنی صوم مشروع میں جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اسی جرم اور جنایت کی بنا پر یہ افطار اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ کفارہ کا سبب بن جائے۔

قولہ وانما یعرت السبب الی۔ ماتن نے اسباب کو تفصیل سے بیان کر کے بعد ایک قاعدہ اس جگہ بیان کیا ہے تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں سبب سے متعلق جواباتیں اب تک سابقہ بیان سے معلوم نہ ہو سکیں معلوم ہو جائیں۔ یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی چیز حکم کا سبب کیسے اور کس طرح بنتی ہے۔ اور اول تو حکم کو اس چیز کی جانب مضاف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ جیسے زنا حد زنا کا سبب ہے، اور سرقہ حد سرقہ کا سبب، افطار صوم رمضان کفارہ صوم کا سبب ہے۔ مضاف کرنے کے بعد اس حکم کو اس سبب سے متعلق کر دیا جاتا ہے تو اس منسوب اور منسوب الیہ میں سے یہی منسوب الیہ اور متعلق بھی تو سبب ہو کر رہتا ہے۔ اور جو منسوب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے اور متعلق بھی اس کا نام رکھا جاتا ہے۔

قولہ لان الاصل فی اضافۃ الشیء الی۔ اس لئے کہ ایک چیز کی اضافت دوسری چیز کی جانب کرنے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ شیئ اس شیئ کا سبب ہو یعنی مضاف الیہ اور متعلق ہو تو سبب اور حکم ہوتا ہے اور اضافت کی جانے والی چیز اور جس کو متعلق کیا جاتا ہے وہ اس کا سبب ہو کر رہتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کتب فلاں فلاں نے یہ کام کیا ہے اور یہ فلاں کا فعل ہے۔

اعتراض :- مذکورہ اصول پر شارح نے ایک اعتراض وارد فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا اخاف پر اس قاعدہ کے بیان پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اے احناف تم حکم کو شرط کی جانب بھی مضاف کر دیتے ہو تو تمہارا بیان کردہ قاعدہ مقرر کیونکر ہو گا۔ یعنی سبب اور شرط میں فرق باقی نہ رہ گیا۔

جواب :- مذکورہ اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا کہ حکم کی اضافت شرط کی جانب حقیقتہً نہیں کی جاتی محض مجازاً اس کی اضافت شرط کی جانب کر دی جاتی ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر میں صدقۃ فطر کے وجوب کا



سبب حقیقہ وہ افراد ہیں جن کی کفالت مالدار کے ذمہ ہو، مگر اس صدقہ کو بھی مجازاً فطر یعنی شرط کی جانب اضافت کر دی گئی ہے۔ کیونکہ فطر شرط ہے وجوب صدقہ فطر کے لئے۔

اسی طرح جحۃ الاسلام (اسلام کا حج) تو حج ایک حکم ہے جس کو اسلام کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اضافت بھی مجازاً ہی کی گئی ہے۔ اس لئے کہ حج کے وجوب کے لئے اسلام کا ہونا شرط ہے اسی کو شراح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔

قولہ فان الفطر الخ۔ اس لئے کہ فطر یعنی یوم عید صدقہ کے وجوب کے لئے شرط ہے اور اس کے وجوب کا سبب وہ افراد ہیں جن کی مالدار کفالت اور مؤنت کرتا ہے اور وہ ان کا سرپرست ہے مگر صدقہ دونوں کی جانب مضاف ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَسَمْتُ بِالنَّحْوِ سَمِ